LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

JOSEP-IGNASI SARANYANA

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO
MEDIEVAL Y RENACENTISTA

EUNSA

LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

DESDE SUS ORÍGENES PATRÍSTICOS
HASTA LA ESCOLÁSTICA BARROCA

JOSEP-IGNASI SARANYANA

LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

DESDE SUS ORÍGENES PATRÍSTICOS HASTA LA ESCOLÁSTICA BARROCA



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Nº 51

Josep-Ignasi Saranyana, *La Filosofía Medieval*

Esta edición ha sido subvencionada por el Banco Santander - Central Hispano (BSCH)

Primera edición: Junio 2003

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 – Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: eunsa@cin.es

ISBN: 84-313-2100-8
Depósito legal: NA 1.812-2003

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Ipertegui II. Orcoyen (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

III. EL ESPLENDOR DE LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA: DE NICEA (325) AL DERRUMBAMIENTO DEL IMPERIO ROMANO DE OCCIDENTE (476)

IV. LA TRANSICIÓN DEL MUNDO ANTIGUO AL MEDIEVAL

TERCERA PARTE
LA FILOSOFÍA PLENO-ESCOLÁSTICA (1200-1308)

CUARTA PARTE
LA BAJA EDAD MEDIA, EL RENACIMIENTO
Y EL BARROCO (1308-1640)

XII. LOS ORÍGENES DE LA "NUEVA VÍA"

PRESENTACIÓN

Una historia de la filosofía medieval abarca prácticamente –según los usos académicos establecidos– la mitad del decurso filosófico. Por ello, la exposición de un período de quince siglos, suficientemente documentada y completa, libre de simplificaciones fáciles y descripciones tópicas, en un único volumen, resulta, de entrada, una empresa especialmente arriesgada. Si a los anteriores escollos añadimos el deseo de situar históricamente los desarrollos doctrinales narrados, de modo que el lector pueda conocer, aunque someramente, el hábitat en el que surgieron las polémicas y se acuñaron las distintas soluciones filosóficas, el proyecto se vuelve particularmente difícil.

De algunos propósitos pretendidos en este manual dejo constancia en el § 6, que expresa, de alguna forma, cuál es mi sentir con relación al largo itinerario de la filosofía. Entiendo que este camino, desde sus albores, en la Grecia jónica, hasta nuestros días, describe un proceso acumulativo, con sus inevitables crisis y paréntesis, avances y retrocesos, pero sin serias soluciones de continuidad. Es posible que mis afirmaciones sean un tanto provocativas y heterodoxas, pues son muchos los que se empeñan, aunque por motivos diversos, en destacar la tesis de la discontinuidad. No desearía, sin embargo, que se interpretaran estas apreciaciones como un desafío, sino sólo como una hipótesis de trabajo.

Quisiera destacar aquí también un empeño metodológico que tiene asimismo algunas implicaciones epistemológicas. En mi opinión, todo filósofo está "situado" y debe leerse e interpretarse, por tanto, en su contexto histórico, aun cuando todos ellos hayan pretendido alcanzar la verdad de las cosas en su sentido más pleno y absoluto. Por consiguiente, parece oportuno abandonar la concepción de una ciencia filosófica al margen de las ideas religiosas, políticas, jurídicas, económicas, estéticas o literarias. Aunque el libro que el lector tiene en sus manos no pretenda una "historia total" de la filosofía, el estudioso encontrará en él bastantes epígrafes que se salen de los tópicos hasta ahora considerados como propios y exclusivos de la Historia de la filosofía medieval, entendida como disciplina académica. Son temas que algunos puristas quizá estimen poco "metafísicos", pero que, no por ello, son menos filosóficos y, en todo caso, resultan imprescindibles para una adecuada comprensión del desarrollo de las ideas filosóficas.

El presente libro es fruto de veinte años de docencia en la Universidad de Navarra, y ha tenido, en forma más abreviada, algunos precedentes[1]. Por este motivo, considero oportuno señalar aquí las novedades de mayor relieve que amplían o revisan planteamientos anteriores.

He prestado una atención especial a la periodización de la filosofía medieval y al debate en torno a la "filosofía cristiana". Por lo que ya adelanté, no aprecio una crisis de continuidad en la filosofía medieval, ni entre la medieval y los primeros momentos de la moderna, si se exceptúa el descubrimiento de la trascendentalidad del *esse*, por parte de Aquino; hallazgo que, a mi juicio, no fue debidamente valorado hasta pasados varios siglos. De todas formas, hubo una preparación tímida y muy laboriosa del descubrimiento de la trascendentalidad del *esse*, que remonta a Boecio, como reconoce el propio Aquino al comentar el *De hebdomadibus*, rindiendo tributo al gran traductor romano. Por ello, ni siquiera la síntesis aquiniana, a pesar de su novedad, se sustrajo a la *Wirkungsgeschichte*.

Se ha realzado más el argumento agustiniano de las "dos ciudades" y los primeros pasos de la "filosofía política medieval" (el problema de las "dos espadas", el Decreto gelasiano, y los orígenes del apócrifo *Constitutum Constantini* y la supuesta "donatio"). Este asunto, que con frecuencia ha sido soslayado por los manualistas, constituye, a mi entender, uno de los temas más ricos de la especulación filosófica, como testifican Aquino, Egidio Romano, Viterbo, Dante, Marsilio y Ockham, entre otros. El *Venerabilis Inceptor* cierra un ciclo de cien años, en que polemizaron ásperamente hierócratas y teócratas contra regalistas e imperialistas. En ocasiones, el debate se centró en las disputas entre güelfos y gibelinos, es decir, en un ambiente exclusivamente romano. Al final de este período, a la muerte de Ockham, el "espíritu laico", como lo suele denominar la medievalística, había adquirido carta de naturaleza, y la bula *Unam sanctam* había quedado arrinconada.

En la medida en que he comprendido su abigarrada síntesis, he procurado matizar mis estimaciones sobre Juan Escoto Eriúgena; y, en el ámbito de la filosofía arábigo-musulmana, he revisado la dificultad de las modalidades en Avicena. Al ofrecer la síntesis aviceniana, no podía obviar la cuestión del "límite", que Ibn-Sînâ resolvió por la vía mística.

Me ha parecido imprescindible mencionar algunas escritoras medievales de los siglos XII y XIII, surgidas en los ámbitos culturales centroeuropeos, que escribieron en latín o ya en lengua vernácula. Asimismo, he tomado en

---

[1] En 1985 publiqué, en la editorial EUNSA, una *Historia de la Filosofía Medieval*, que en 1999 alcanzó su tercera edición, y ya está agotada. En 2001 salió a la luz también en la misma editorial una versión reducida con el título de *Breve Historia de la Filosofía Medieval*.

cuenta las tesis de Alberto Magno y Ramon Llull acerca del imaginario femenino, por mostrar dos propuestas medievales antagónicas sobre el tema.

Al desarrollar la síntesis filosófica de Santo Tomás, me he asomado a la controversia sobre el "pulchrum": el "trascendental supuestamente olvidado" por Aquino, como pretendieron Étienne Gilson y otros tomistas del siglo XX. Jan Aertsen y Antonio Ruiz Retegui han sido nuestros guías en este intrincado asunto.

He prestado atención al problema epistemológico escotista (en esto soy deudor de las cavilaciones de Albert Zimmermann). Sospecho, además, que las demostraciones escotistas de la existencia de Dios exigen una aceptación de la "posibilidad del infinito actual", que entronca, a mi entender, con las modalidades avicenianas. En esto me inspira Étienne Gilson. Es posible que algunos colegas discrepen de tales puntos de vista; pero, ahí están… *et je ne regrette pas!* También he incluido un nuevo epígrafe dedicado al "dominio" y a la "propiedad", en el marco de la discusión sobre el "usus pauper", que tanto influyó en la constitución del Derecho subjetivo (en terminología de Luca Parisoli) y en las reflexiones sobre la condición de la libertad humana.

Los capítulos sobre la filosofía renacentista se abren con Nicolás de Cusa y se cierran con la muerte de Carlos V (1558). Este largo periodo, posterior a la crisis cismática occidental, resuelta en 1417 (con la elección de Martín V), y anterior a la recepción de la reforma tridentina, se caracteriza por una reflexión de nuevo cuño. Ésta, si bien aspira a resolver sus propios problemas con independencia del legado medieval, no puede sustraerse al influjo de la filosofía escolástica, de la que es su lógico colofón. El impacto del *corpus* platónico, casi desconocido en Occidente antes del Concilio unionista de Florencia, configuró un clima cultural, que, sin ser moderno, en sentido estricto, tampoco fue propiamente medieval, aunque derivara del Medievo. Esta nueva atmósfera intelectual se distinguió por los intentos de separar epistemológicamente la filosofía de la teología, bajo la influencia, más o menos perceptible, de un nuevo aristotelismo averroísta; por los deseos de arrumbar la fría y desencarnada especulación filosófica –transida de ockhamismo y nominalismo– dando entrada a las jugosas disquisiciones literarias humanísticas; y por la apertura de la meditación académica a nuevos temas, aportados por el descubrimiento de las Indias Occidentales. Buena prueba de este aserto es que la filosofía renacentista volvió su mirada al Altomedievo para reencontrarse con algunas tesis tomasianas, bastante olvidadas durante el período aviñonense.

Una característica de la filosofía renacentista –como se acaba de decir– fue el abandono de su aislamiento, de su retiro en el mundo de las puras abstracciones, para dar razón de los grandes problemas políticos y sociales.

La primera generación salmantina marcó un estilo, después acogido por muchos otros, caracterizado por el debate sobre la legitimidad ética de la conquista de América. También debe subrayarse la importante discusión sobre los derechos humanos de los amerindios y la ilicitud de la esclavitud de los afroamericanos, en la que intervinieron Tomás de Mercado, Bartolomé de Albornoz, Francisco García, Diego de Avendaño y otros muchos. De todo ello se informa en un epígrafe propio al final del libro.

Figura destacada del quinientos español fue Domingo de Soto, discípulo inmediato de Francisco de Vitoria, importantísimo lógico y precursor de la ciencia económica mercantilista. Su talante nos lleva a la conjunción de la filosofía renacentista con la filosofía moderna: allí hay que incluir a Miguel Bayo, Luis de Molina, Domingo Báñez, Francisco Suárez y Juan de Santo Tomás, al menos, sin olvidar los magníficos cursos académicos *Complutenses*, *Conimbricenses* y *Salmanticenses*. Con la escolástica barroca se agota el ciclo medieval. La Revolución inglesa y la Paz de Westfalia marcan la divisoria de aguas.

En la bibliografía final he mantenido el criterio de referir sólo exposiciones de historia de la filosofía medieval publicadas en lengua española, salvo algunas excepciones en lengua portuguesa.

Al terminar esta presentación, deseo agradecer al Prof. Dr. Juan Cruz Cruz, director del *Proyecto de Pensamiento clásico español (ss. XIV-XVII): su inspiración medieval y su proyección en la filosofía contemporánea*, la acogida que ha dispensado a esta obra; a la Prof. Dra. Elisabeth Reinhardt, la atención con que ha leído el original y todas sus sugerencias; y a la Dra. Idoya Zorroza, el esmero con que ha cuidado la preparación del original para la imprenta, la ampliación de las referencias bibliográficas, su especial colaboración en los epígrafes 109 y 110 y la elaboración del índice onomástico.

Pamplona, 1 de abril de 2003.

ABREVIATURAS DE FUENTES, COLECCIONES, REVISTAS Y ENCICLOPEDIAS*

AHDL	Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, J. Vrin, Paris 1926 ss.
AHIg	Anuario de Historia de la Iglesia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1992 ss.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1944 ss.
BGPhMA	*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Aschendorff, Frühere Reihe, Münster 1891-1969; Neue Folge, Aschendorff, Münster 1979 ss.
BFSMA	Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevii, Quaracchi 1903 ss.
CChr.CM	Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis, Brepols, Turnhout 1966 ss.
CChr.SL	Corpus Christianorum. Series latina, Brepols, Turnhout 1954 ss.; 1971 ss.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum Academiae Vindobonensis, Viena 1866 ss.
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
CUP	Henricus Denifle et Aemilius Chatelain (eds.), *Chartularium Universitatis parisiensis* (1891-1899), reimpresión Culture et Civilisation, Bruxelles 1964, 4 tomos.
Disp.BHF	Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, ed. y trad. de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Editorial Gredos (BHF), Madrid 1960-1966, 7 vols.
DDB	Editorial Desclée de Brouwer, Tournai - Paris - Buenos Aires - Roma - Bilbao.
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques*, Lib. Letouzey et Ané, Paris 1912 ss.

* Cfr. Siegfried SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Walter de Gruyter, Berlin ^{2}1992 (=IATG).

DH	Heinrich Denzinger - Peter Hünermann (eds.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999.
DS	Henricus Denzinger et Adolfus Schönmetzer (eds.), *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcelona [32]1963.
DSp	*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire,* Beauchesne Ed., Paris 1937 ss.
DThC	*Dictionnaire de théologie catholique*, Lib. Letouzey et Ané, Paris 1903-1972.
EUNSA	Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.
FCE	Editorial Fondo de Cultura Económica, México.
Fdz. I, II	Clemente Fernández (ed.), *Los filósofos medievales. Selección de textos,* BAC, Madrid 1979, 2 vols.
Fdz. III	Clemente Fernández (ed.), *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII. Selección de textos,* BAC, Madrid 1986.
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte,* Berliner Akademie der Wissenschaften, Berlin - Leipzig 1897 ss.
GER	*Gran Enciclopedia Rialp,* Rialp, Madrid 1971-1977 y 1987, 25 vols.
Op.Ockham	*Opera Guillelmi de Ockham,* Institutum Franciscanum, Universitas S. Bonaventurae, New York 1967 ss.
LexMA	*Lexikon des Mittelalters,* Artemis Verlag (CoronVerlag), München - Zürich (Lachen) 1977 ss.
MFCG	*Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gesellschaft*, Mathias-Gruenewald-Verlag / Paulinus Verlag, Mainz - Trier 1961 ss.
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab a.C. 500 usque ad a. 1500, Hannover 1826 ss. (34 series distintas, cada una con varios volúmenes).
MM	*Miscellanea Mediaevalia,* Walter de Gruyter, Berlin - New York 1962 ss.
PG	J. P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca,* Paris 1857-1866.
PL	J. P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Latina,* Paris 1844-1855.
PUF	Presses Universitaires de France, Paris.
Q	Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (Quaracchi), Firenze - Roma.
SC	*Sources Chrétiennes,* Les Éditions du Cerf, Paris 1941 ss.
ScrTh	*Scripta Theologica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1969 ss.

CAPÍTULO I

CUESTIONES PRELIMINARES

§ 1. Período patrístico

Por "período patrístico" se entiende el lapso de casi siete siglos comprendido entre la muerte del último de los Apóstoles de Jesucristo, acaecida hacia el año 100 de nuestra Era, y el comienzo de la Edad Media (hacia el 750). En ese tiempo histórico, coexistieron los últimos brotes de la filosofía antigua (platonismo medio y neoplatonismo) y la primera andadura filosófica practicada por pensadores cristianos. La denominación del período tiene su origen en la historiografía cristiana, y se basa en el hecho de que muchos de los escritores cristianos de ese tiempo han recibido el título de Padres de la Iglesia[2].

§ 2. Etapas del período patrístico

Los primeros siete siglos de filosofía cristiana suelen dividirse en tres etapas: a) desde los albores del siglo II hasta el Concilio ecuménico de Nicea

---

[2] Se reserva el nombre de "Padre de la Iglesia" a los autores que reúnen las siguientes cuatro notas: 1) ortodoxia en la doctrina católica; 2) santidad de vida; 3) reconocimiento o aprobación por parte de la Iglesia Católica; y 4) antigüedad. La ortodoxia de doctrina no se entiende en el sentido de inmunidad total de errores, sino como la fiel comunión doctrinal con la Iglesia. La *Patrología*, que no debe confundirse con la *Patrística*, es una ciencia teológica que estudia, según un concepto unitario, los escritores de la antigüedad cristiana acogidos por la Iglesia católica como testigos de la doctrina revelada, aplicando a este estudio los principios metódicos de las ciencias históricas. Esos autores son, por consiguiente, examinados como piedras o eslabones de la Tradición de la Iglesia. *Teología patrística* y *Filosofía patrística* estudian, en cambio, la especulación de los Padres, con independencia de que ellos sean testimonios de la gran Tradición en la Iglesia. En tal sentido, Filosofía patrística indicaría un período de tiempo y una forma de filosofar, que se distinguiría de la Filosofía escolástica, o de la Filosofía racionalista.

(año 325); b) desde Nicea al derrumbamiento del Imperio Romano de Occidente (año 476); c) desde comienzos del siglo VI hasta mediados del siglo VIII. Esta última etapa constituye, en el Occidente europeo, la transición a la Edad Media, y se caracteriza por el renacimiento de la cultura grecorromana, esta vez injertada en el tronco germánico. Hubo, pues, desde el siglo VI, una importante patrística franca y una rica patrística hispanovisigótica y lusa. Mientras tanto, el Imperio Romano de Oriente resistía los embates de godos, persas y árabes, hasta su total destrucción por los turcos otomanos, en 1453; y en él se continuaba la tradición filosófica del helenismo, más o menos cristianizado.

§ 3. Qué se entiende por "Edad Media" en la historia de la filosofía[3]

Tradicionalmente, la expresión "Edad Media" ha designado el período de siete siglos, que se extiende desde la irrupción del Islam en Hispania y las Galias, en el siglo VIII, hasta mediados del XV, en que cayó Constantinopla en manos de los otomanos; o bien el período de más de ocho siglos, que abarca desde el cambio de dinastía franca, en el 750, hasta comienzos del siglo XVII, incluyendo, por tanto, como su etapa final, el siglo de filosofía renacentista y tridentino-barroca.

En todo caso, la mayor o menor extensión concedida a la Edad Media depende de cómo se valoren las filosofías griega, medieval y moderna, juicio fuertemente influido por los criterios que estableció la Ilustración. Por ejemplo, algunos historiadores de la filosofía han ampliado la duración de los tiempos medios hasta el fin de las guerras de religión, que se zanjaron con la paz de Westfalia, en 1648, coincidiendo con el triunfo de la revolución capitaneada por el puritano Oliver Cromwell, en Inglaterra, y con los orígenes del predominio francés, en la Europa continental. En este caso se tomaría como criterio que la filosofía moderna habría comenzado cuando la filosofía pudo desprenderse de la "ganga", se dice, de la religión. Todo lo anterior no sería filosofía "científica", sino teología. Tampoco lo griego del período presocrático sería propiamente filosofía, sino sólo mito.

---

[3] Sobre los orígenes de la disciplina "Historia de la Filosofía medieval", los pioneros de esta rama histórica, la fundación de las primeras revistas, etc., cfr. Fernand VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la Philosophie médiévale*, Publications Universitaires, Louvain 1974, pp. 34-77. Véase también ID., *Problèmes spécifiques de méthode en histoire de la philosophie médiévale*, en "Revue de l'Université de Bruxelles", (1973/3-4) 398-410.

El mismo nombre de *media aetas* tampoco es neutro; es portador de importantes pre-juicios. El origen del sintagma remonta al siglo XV. El calificativo de *media tempestas* fue empleado por vez primera en 1469 por Juan Andrea de Bussi, obispo de Alería[4]. Su uso se generalizó, con connotaciones más o menos peyorativas, a lo largo del siglo XVI, y fue aceptado incondicionalmente por muchos historiadores hasta bien entrado el XIX. Designaba, por lo general, un período intermedio, oscuro e inculto, que separaría el humanismo antiguo o clásico del humanismo moderno, y que habría supuesto el triunfo del estilo gótico, o sea, del modo de vida bárbaro.

En consecuencia, la Ilustración tuvo una concepción muy negativa de la filosofía medieval, es decir, de la filosofía de esos siglos medios. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, por ejemplo, en la *Introducción* a sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, pronunciadas por última vez en 1831, estimaba que "sólo cabe distinguir, en rigor, dos épocas de la historia de la filosofía: la filosofía griega y la filosofía germánica. […] El mundo griego desarrolló el pensamiento hasta llegar a la idea; el mundo cristiano-germánico, por el contrario, concibe el pensamiento como espíritu". Por consiguiente, "la historia de la filosofía se divide en tres períodos: el de la filosofía griega, el de la filosofía del período intermedio y el de la filosofía de la época moderna". Establecida la división, Hegel concede sesenta y cuatro páginas al período medieval, que abarca unos mil años, incluyendo tanto las filosofías de los árabes y de los judíos (aunque a estos últimos apenas dedica un párrafo), como la filosofía escolástica cristiana. A la griega, en cambio, le proporciona 680 páginas. A la moderna, es decir, a la filosofía germánica, 318 páginas. A estas 318 páginas habría que añadir un capítulo dedicado al "renacimiento de las ciencias", fundamentalmente centrado en el siglo XVI.

Afortunadamente, los prejuicios ilustrados respecto al período medieval y, en concreto, con relación a la especulación llevada a cabo por los cristianos, comenzaron a cambiar con el romanticismo. De todas formas, todavía Wilhelm Dilthey (1833-1911) dedicaba escasísimo espacio, en sus lecciones de *Historia de la Filosofía*, inéditas hasta 1949, a la filosofía cultivada entre el año 500 y el año 1350: sólo unas diez páginas de sus apuntes, frente a las noventa páginas empleadas en la exposición de la filosofía grecolatina, y las 180 páginas dedicadas a la filosofía del Renacimiento (principalmente luterano) hasta finales del siglo XIX.

---

[4] En 1518 aparece documentada la expresión *media aetas* (Joaquín Wat). Adriano Junius habla de *mediae aetatis scriptores*, en 1588. De 1604 es la terminología *medium aevum* (Melchor Goldast). Gilberto Voet, en 1644, acuñó *intermedia aetas*. De 1688 data la obra de Cristóbal Kellner, titulada: *Historia medii aevi*, que se refiere al período entre Constantino el Grande y la caída de Constantinopla.

Los primeros historiadores racionalistas que se aplicaron, en el siglo XIX y XX, a recuperar el legado filosófico medieval (Victor Cousin, Jean-Barthélemy Hauréau, François Picavet, Léon Gauthier y Émile Bréhier) consideraron que lo propio de la especulación escolástica medieval fue su desarrollo bajo la tutela de la Iglesia. Esto habría supuesto, según ellos, un aspecto negativo y otro positivo. El negativo sería haber paralizado el esfuerzo filosófico, al vincular la libertad de investigación a una verdad heterónoma, de origen divino, dispensando al hombre de un esfuerzo personal serio por resolver racionalmente muchos misterios. Desde su perspectiva positiva, los citados historiadores apreciaron la aparición, en la Edad Media, de la especulación religiosa, es decir, de la ciencia teológica, a la que respetaban, aunque no la consideraban propiamente filosófica ni, en última instancia, rigurosamente científica.

Paralelamente, un grupo de historiadores católicos (Albert Stöckl, Joseph Kleutgen, Salvatore Talamo y, más tarde, Franz Ehrle, Clemens Baeumker, Pierre Mandonnet, Maurice de Wulf y Martin Grabmann), oponiéndose a los puntos de vista de los historiadores racionalistas, distinguieron un movimiento filosófico medieval auténtico, distinto del movimiento teológico medieval.

La posición de Étienne Gilson, a la que nos referiremos en el § 5, *infra*, se situó en una posición intermedia. Por una parte consideró que los medievales (Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto y tantos otros) fueron verdaderos filósofos. De otra parte, estimó que lo fueron en un sentido un tanto especial, pues fueron "filósofos cristianos", por la fecundante influencia de la Revelación. Fernand Van Steenberghen distinguió, a su vez, entre dos modos de hacer filosofía: una "philosophie engagée" (una filosofía comprometida), en la que intervienen los elementos característicos de la *Weltanschauung* o *Lebensanschauung* del filósofo; y de otra, una filosofía técnica o en sentido estricto, en la que no influyen las circunstancias del filósofo, como es el caso, se ha dicho, de Aristóteles o de Husserl. El prejuicio ilustrado rechazaba, precisamente, la condición filosófica de los filósofos cristianos, por considerar que sólo era verdadera filosofía aquella que supuestamente se realizaba al margen de cualquier "situación" o contextualización. Van Steenberghen ironizaba sobre tales planteamientos, puesto que también Descartes, Leibniz, Kant, Hegel o Bergson filosofaron influidos por el cristianismo…

§ 4. Periodización de la Edad Media

Como ya se ha dicho, los límites exactos del período medieval no están claramente fijados. Con el paso del siglo V al VI cambió la atmósfera que se respiraba en Occidente, que ya había dejado de ser *clásica*. Signos importantes de tal crisis fueron, entre otros: el golpe militar de Odoacro (476) derrocando al último emperador de occidente, Rómulo Augústulo; la clausura de la Academia de Atenas, ordenada por Justiniano (529); y la última carrera de cuádrigas celebrada en el Circo romano (549). Pero debemos referirnos sobre todo, como acontecimientos más sobresalientes de la crisis, a la codificación de la ley germánica (*Código de Eurico*, hacia el 475); a la ejecución de Severino Boecio –por sobrenombre "el último romano"– ordenada por Teodorico (524); a la muerte de Flavio Aurelio Casiodoro († 570); a la promulgación del texto original latino del *fuero juzgo* (654), por obra de Recesvinto; y, especialmente, a la ocupación por visigodos, vándalos, suevos, francos, burgundios, ostrogodos, bretones y anglosajones de todo el territorio que había constituido el Imperio Romano de Occidente, ocupación que ya estaba consolidada hacia el 526.

Los hechos que acabamos de reseñar, a pesar de su objetiva trascendencia, no supusieron la absoluta desaparición de la herencia de la vieja Roma, ni el olvido de sus realizaciones político-culturales[5]. Hubo de hecho una cultura germano-romana digna de tenerse en cuenta, aunque de breve duración, en Hispania, en las Galias, en los reinos de la Heptarquía (Gran Bretaña) y en la Península Itálica. El renacimiento ostrogodo, de vida muy corta, se extinguió en el 562, bajo la presión de las tropas de Justiniano. En Hispania, el renacimiento visigótico floreció hasta la invasión de los árabes (711). En las Galias, reverdeció una cultura francorromana durante la dinastía de los merovingios, cuyo último rey, Childerico III (743-751), murió en el 675. Con su muerte se abrió un interregno de luchas entre los *mayordomos de Palacio*, hasta Pipino el Breve, hijo de Carlos Martel, que tomó el título de rey de los francos en el año 751. También en Inglaterra e Irlanda perduró la cultura latina germanizada, especialmente por influencia de San Patricio († 493) y de los monjes benedictinos, que llegaron a las islas con San Agustín de Canterbury, en tiempos del papa San Gregorio Magno (596). De aquel ambiente anglorromano salieron Beda el Venerable (673-735) y Alcuino de York (735-804). Éste tuvo un papel decisivo en el posterior renacimiento carolingio.

---

[5] Cfr. José ORLANDIS, *Del mundo antiguo al medieval*, en *Historia Universal*, EUNSA, Pamplona 1981, vol. III.

A efectos de periodización histórica y centrándonos sobre todo en la historia de la filosofía, puede considerarse que la Edad Media comenzó propiamente cuando se agotaron los rebrotes del espíritu romano en el contexto germánico, y se inauguró una forma de filosofar original y nueva. Este hecho se produjo primeramente en las Galias con ocasión del renacimiento carolingio propiciado por Carlomagno (768-814), y pasó posteriormente al resto de la Europa occidental. El año 778 tuvo un especial relieve, porque en él Carlomagno dirigió capitulares a los obispos y abades de su reino, exhortándoles a erigir escuelas para la formación de los eclesiásticos.

Resulta todavía más difícil determinar el momento en que finalizó la Edad Media. Para unos la Edad Media terminó con la invención de la imprenta (1443), o con la conquista de Constantinopla por los turcos otomanos (1453), o con el descubrimiento de América (1492). Los historiadores de la Iglesia optan por retrasar todavía más el acabamiento del período medieval, hasta el V Concilio de Letrán (1512-1517), previo a la crisis luterana (31 de octubre de 1517). Algunos historiadores de la filosofía adelantan el comienzo de la Edad Moderna a los años finales del siglo XIV, en que se aprecian incipientes signos del Renacimiento, o a los primeros lustros del siglo XV, en que concluyó el Cisma de Occidente. Otros, en cambio, consideran que el rebrote filosófico, de características más o menos escolásticas, liderado sobre todo por las Universidades de París, Salamanca, Alcalá, Coimbra y Lovaina, debe incluirse todavía en el Medievo, aunque como su última etapa, de modo que el fin de la filosofía medieval debería situarse poco después de la muerte de Francisco Suárez, acaecida en 1617.

Para nosotros, la Edad Media filosófica abarca desde el cambio de dinastía en el reino franco (de los merovingios a los carolingios, o sea, en 751, o la subida al poder de Carlomagno, en el 768), hasta la muerte de Juan de Santo Tomás († 1644) o el fin de las guerras de religión (1648).

Antes de los carolingios, la especulación había sido una continuación del mundo antiguo, aunque recibido en un suelo cristiano. De todas formas, la filosofía de esos siglos, también denominada filosofía patrística, preparó de tal forma la especulación propiamente medieval, que el Medievo no puede entenderse sin antes recordar los extremos más interesantes de la *filosofía patrística*, particularmente las síntesis intelectuales de San Agustín, Mancio Severino Boecio y Dionisio Pseudo-Aeropagita. A la patrística siguió *un tiempo de transición*[6] entre la Edad Antigua y la Medieval, que abarca desde mediados del siglo VI hasta Carlomagno (768). Todo ello supuesto, podemos distinguir cinco etapas de filosofía medieval:

---

6 Habremos de referirnos a esta etapa, porque en ella se sistematizó y cristianizó el legado clásico que los pensadores medievales recibieron de la Edad Antigua.

a) *El primer período propiamente medieval*, por algunos denominado "Alta Edad Media", que se caracterizó por el despertar, apogeo y decadencia del renacimiento carolingio (768-finales del siglo IX). Se desarrolló principalmente en el territorio del Imperio carolingio, que se extendía desde Cataluña, la "marca hispánica", al sur de los Pirineos, hasta el Oder-Neisse. Focos principales de la cultura carolingia fueron: la corte trashumante del emperador (normalmente en Aquisgrán); las ciudades de Reims y Maguncia; y las abadías de Corbie, Fulda y Tours; y en ella intervinieron pensadores de diversas naciones europeas, que se concentraron a la vera de los emperadores carolingios.

b) *El segundo período medieval*, que abarcó desde la lenta renovación espiritual iniciada a comienzos del siglo X, con la fundación de la abadía benedictina de Cluny, hasta finales del siglo XII. Su área geográfica fue mucho más vasta: reino de Francia, Imperio Germánico, la porción de la Península Ibérica nuevamente cristiana (especialmente en torno a la ciudad de Toledo), el reino normando de Inglaterra, la Península itálica, la España musulmana (Califato de Córdoba), y los territorios islámicos del próximo oriente, donde se había refugiado la filosofía griega (Califato de Bagdad)[7].

c) *El tercer período medieval*, o momento de esplendor del pensamiento de la Escuela, que se circunscribió especialmente al siglo XIII, coincidiendo con la fundación de las Universidades. Los focos filosóficos principales deben situarse en París, Oxford, Toulouse, Colonia, Nápoles y la corte pontificia. En este período se produjo la plena recepción de Aristóteles en la Europa de cultura latina.

d) *El cuarto período medieval*, denominado Baja Edad Media, que abarca desde la muerte del beato Juan Duns Escoto († 1308) hasta finales del siglo XIV, y tuvo como epicentro filosófico Aviñón, París, Oxford, Praga, los Países Bajos, Renania y el Reino de Baviera.

e) *Renacimiento y barroco*: superado el Cisma de Occidente (1378-1418), se abre un *período de transición*, que salva el hiato que separa la filosofía medieval de la modernidad. En los doscientos años (siglos XV y XVI), que transcurren desde la conclusión del Cisma occidental hasta los primeros pasos de la física moderna y del racionalismo, es decir, desde Nicolás de

---

[7] Por consiguiente, en este período no se puede orillar el estudio de los grandes pensadores musulmano-orientales, hispano-musulmanes e hispano-judíos, que tan destacado protagonismo tuvieron en la génesis de la Alta Escolástica cristiana. En Francia, concretamente en el pequeño territorio rectangular en torno a París, que se conoce como la "Isla de Francia", se produjo un desarrollo extraordinario de la ciencia cristiana, que recibe el nombre de "renacimiento del siglo XII". La "Isla de Francia", en cuyo centro se halla la ciudad de París, tiene aproximadamente unos 200 Km. de lado, por su parte más extensa, es decir, de oeste a este.

Cusa hasta Francisco Suárez, ambos inclusive, se desarrolla la filosofía renacentista y la postridentina o barroca, quizá poco atendida por la medievalística, aun cuando constituye su apéndice natural. Los centros principales de la actividad intelectual de tal período fueron: Roma, Florencia y Padua, en Italia; Salamanca y Alcalá, en Castilla; Coimbra y Lisboa, en Portugal; las universidades renano-flamencas e inglesas; y París. El portugués Juan de Santo Tomás, profesor de la Universidad de Alcalá hasta 1643, fue el último eslabón relevante de la segunda escolástica barroca.

§ 5. El tema de la "filosofía cristiana"

La filosofía que se cultivó en Europa durante el período patrístico y la Edad Media fue, en gran parte, una filosofía elaborada por cristianos, muchos de ellos clérigos, en función más o menos estrecha de la explicación racional de la fe católica. Hubo también, desde el siglo VIII, una filosofía producida por los musulmanes y otra llevada a cabo por judíos, que rivalizó en algunas tesis con el quehacer especulativo de los cristianos, y que también estuvo al servicio de esas otras creencias, es decir, de los principios dogmáticos del Islam o del judaísmo. La filosofía helenista (medioplatonismo y neoplatonismo) se había extinguido ya a finales del siglo V, aunque rebrotaría durante el medievo, tanto entre los cristianos, como entre los judíos y musulmanes.

Si fijamos nuestra atención en la filosofía desarrollada por pensadores cristianos, vinculada íntimamente al quehacer teológico –según la máxima agustiniana, posteriormente popularizada por San Anselmo: *credo ut intelligam*–, se nos presenta una cuestión importante, que no podemos soslayar: esa filosofía, ¿es simplemente una filosofía adjetiva, es decir, sólo una filosofía hecha por cristianos, pero apenas distinguible por sus puntos de partida, temática y soluciones, de la filosofía griega y helenística? ¿O es acaso una filosofía en el sentido pleno de la palabra, o sea, una explicación racional, nueva y original de Dios, del hombre y del mundo, con pretensiones de totalidad? En otros términos: ¿la aparición del cristianismo dio origen a una peculiar filosofía, que se podría denominar "filosofía cristiana"; o, por el contrario, lo que se conoce como "filosofía cristiana" no es más que el aparato racional y argumentativo de la teología dogmática o especulativa?[8].

---

[8] La carta encíclica *Fides et ratio* del papa Juan Pablo II (de 14.09.1998) ha dado una interpretación autorizada acerca del *credo ut intelligam* anselmiano: "Para el santo Arzobispo de Canterbury la prioridad de la fe no es incompatible con la búsqueda de la razón. En efecto,

Este tema, planteado con toda crudeza por el historiador Émile Bréhier, en 1927, fue motivo de un célebre debate de la "Société Française de Philosophie", el 21 de marzo de 1931. En él intervinieron Bréhier y Léon Brunschvicg, sosteniendo que no existía una "filosofía típicamente cristiana", y Étienne Gilson y Jacques Maritain, apoyando la tesis contraria. El debate prosiguió varios años en las revistas especializadas incluso más allá del *impasse* de la segunda Guerra Mundial[9].

Frederick Copleston ha presentado un estado de la cuestión que nos parece satisfactorio y que puede contribuir a esclarecer este intrincado problema[10]. En primer lugar, es necesario advertir que la relación entre filosofía y teología constituyó en sí misma un importante tema para el pensamiento tanto patrístico como medieval, lo que prueba que los escritores cristianos distinguían entre ambas ciencias. En segundo lugar, Santo Tomás era consciente de dar un estatuto particular a la filosofía, a veces incluso en contraposición a la teología, como es el caso de la hipótesis, paradigmática por tantas razones, de la creación *ab aeterno* del mundo. Aquino sabía por Revelación que el mundo había sido creado *ab initio temporis* y lo creía; pero sostenía que filosóficamente no era posible demostrarlo, como tampoco podía demostrar racionalmente la tesis contraria: la creación eterna. Finalmente, si fuera verdad que la filosofía patrística y medieval no fue otra cosa que teología, habría que esperar que unos pensadores que aceptaban la misma fe aceptarían también la misma filosofía, o que las diferencias entre ellos se limitarían sólo al modo de aplicar la dialéctica a los datos de la Revelación. No obstante, puede probarse históricamente lo contrario: San Buenaventura, Santo Tomás, el Beato Juan Duns Escoto, Gil de Roma, el Maestro Eckhart y Guillermo de Ockham confesaron la misma fe, pero sus ideas filosóficas no fueron ni mucho menos las mismas en todos los puntos.

ésta no está llamada a expresar un juicio sobre los contenidos de la fe, siendo incapaz de hacerlo por no ser idónea para ello. Su tarea, más bien, es saber encontrar un sentido y descubrir las razones que permitan a todos entender los contenidos de la fe. San Anselmo acentúa el hecho de que el intelecto deber ir en búsqueda de lo que ama: cuanto más ama, más desea conocer" (n. 42).

9 Sobre la historia de este debate doctrinal (1879-1960), puede cfr. con provecho: Antonio LIVI, *Étienne Gilson. Filosofía cristiana e idea del límite crítico*, EUNSA, Pamplona 1970; y del mismo autor, *Étienne Gilson. El Espíritu de la Filosofía medieval*, EMESA, Madrid 1984.

10 Cfr. Frederick COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, trad. cast., Ariel, Barcelona 1969, vol. II, pp. 17-19. Sobre este tema es imprescindible la lectura de Étienne GILSON, *El espíritu de la Filosofía medieval* (1932), trad. cast., Rialp, Madrid 1981, pp. 13-46. Cfr. otro estado de la cuestión en Fernand VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la Philosophie médiévale*, cit. en nota 3, pp. 78-79.

Parece innegable, por consiguiente, que en la Edad Media no hubo sólo teología sino que existió también una filosofía. Esa filosofía tuvo peculiaridades propias en las distintas épocas medievales y según los distintos autores. Cultivada por hombres creyentes, tuvo en cuenta los problemas que planteaba la explicación racional del dogma revelado, y se llevó a cabo armónicamente con la fe cristiana. Se la conoce con el nombre de "filosofía cristiana", expresión que no consta, a pesar de lo que alguna vez se ha dicho, en la Encíclica *Aeterni Patris* (1879), pero que se difundió juntamente con ella como subtítulo oficioso: *Del restablecimiento, en las escuelas católicas, de la filosofía cristiana según el espíritu del doctor angélico Santo Tomás de Aquino*[11].

Quizá convenga recordar aquí, que la "filosofía cristiana" no sólo consistió en una especulación filosófica hecha por cristianos y a la luz de la fe, sino que planteó temas realmente nuevos –y con ellos aportó nuevas soluciones– sugeridos por la lectura y meditación de la Revelación sobrenatural. Tal es el caso, por ejemplo, de la noción revelada de "creación", sobre la que se construyó toda la filosofía de lo necesario y lo contingente; la especulación sobre la oposición metafísica entre el ser y la nada; y las nociones de eternidad, eviternidad y tiempo, cuestiones todas ellas que fueron ignoradas o tratadas insatisfactoriamente por la filosofía clásica, desconocedora de la Revelación. "Éste es el sentido que tiene para Gilson la expresión, tan sujeta a malos entendidos y no especialmente querida por él, de "filosofía cristiana": advertir que la revelación ha producido un impacto filosófico dentro de la propia filosofía. Temas como la persona, el amor, la libertad, y, sobre todo, Dios y su relación con el mundo, han recibido una fermentación cristiana reconocible en la historia"[12].

Por todo ello, la filosofía medieval, a pesar de las diferencias –a veces profundas– que se detectan entre los autores, tiene una notable unidad temática y metodológica, que deriva de su constante referencia a la Revelación. (Y esto se aprecia también, aunque con los lógicos matices diferenciales, al leer la filosofía llevada a cabo por musulmanes y judíos). Es posible que la

---

[11] Sobre este tema, es decir, el título de la encíclica leonina, ha escrito páginas muy luminosas Étienne GILSON, *El filósofo y la teología*, trad. cast., Guadarrama, Madrid 1961, pp. 215-241.

[12] Juan Luis LORDA, *¿Santo Tomás, maestro?*, en ScrTh 29 (1997) 543-567, aquí p. 559. Desde una perspectiva más técnica, resumiendo los hitos fundamentales del debate sobre la "filosofía cristiana", que dura ya más de sesenta años, puede leerse con provecho: Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Diálogo con Van Steenberghen a propósito de la Filosofía cristiana*, en "Scripta Fulgentia" 1 (1991/2) 64-94; e ID., *Prof. Fernand van Steenberghen (1904-1993), in memoriam*, en AHIg 3 (1994) 469-475.

manualística sólo haya querido significar esta peculiaridad de la filosofía medieval al denominarla "filosofía cristiana". No obstante, estimo que la polémica sobre la "filosofía cristiana" apunta a cuestiones de un calado mucho mayor. Si estoy en lo cierto en mi apreciación, ese debate es sólo un pequeño episodio de otra polémica, mucho más trascendental, sobre la posibilidad de filosofar auténticamente, sin tener que prescindir de las propias convicciones religiosas.

Quizá el filósofo medieval que más crudamente se planteó, casi "avant la lettre", las tesis ilustradas acerca de una supuesta superación de religión por parte de la filosofía, fue el musulmán Ibn Rush, denominado Averroes por los cristianos († 1198). Y, por ello precisamente, fue tan duramente combatido, tanto por los propios teólogos musulmanes, como por los filósofos y teólogos cristianos[13].

§ 6. Presupuestos y objetivos de este libro

Me he propuesto una exposición de los hitos fundamentales de la filosofía patrística, medieval, renacentista y escolástico-barroca según el método genético-histórico. Esto quiere decir que no sólo me ha interesado la síntesis filosófica de un filósofo, en sí misma considerada, sino también los préstamos recibidos de sus antecesores y el legado dejado a su posterioridad. De este modo, los distintos autores no son presentados como piezas sueltas, sino como eslabones de un esfuerzo solidario en búsqueda de la verdad. Permite asimismo subrayar los retrocesos especulativos y las conquistas más importantes de cada época histórica.

No he pretendido, obviamente, una absoluta neutralidad. Cualquier historiador de la filosofía tiene su particular filosofía de la historia. Esta afirmación encierra un hecho incontrovertible. Ello no obstante, no he querido escribir filosofía de la historia sino historia de la filosofía.

La hipótesis de trabajo, que preside este manual, es la siguiente: en el ámbito *metafísico*, la filosofía medieval tuvo un momento estelar o, mejor dicho, una crisis de continuidad, cuando Tomás de Aquino descubrió la trascendentalidad del *esse* (dejemos de lado, ahora, el caso de Boecio y de Aver-

---

13 Cfr. sobre este tema: Josep Ignasi SARANYANA, *Los presupuestos teológicos de Averroes*, en Jorge M. AYALA (ed.), *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Sociedad Española de Filosofía Medieval-Ibercaja, Zaragoza 1999, pp. 129-144.

roes)[14]. La filosófica posterior bajomedieval, renacentista y escolástico-barroca, al ignorar en buena medida la intuición tomasiana, prosiguió el lento peregrinar de la *antiqua via*. Con la excepción de Aquino, el acuerdo filosófico fundamental de la filosofía patrística y medieval no se quebró en ningún momento, ni siquiera por obra de los pensadores más críticos, como Juan Escoto Eriúgena, Pedro Abelardo, Rogelio Bacon, Juan Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Tomás de Vío Cayetano o Francisco Suárez. Con todo, y esta es la paradoja, el descubrimiento aquiniano fue, después de 1274, un punto de referencia constante, bien tomando partido a favor del tomismo aunque a la postre mistificándolo (como en el caso de Cayetano); bien para criticarlo (como Duns Escoto o Suárez, por citar dos casos paradigmáticos). Quizá el único pensador que de verdad comprendió el alcance del tomismo fue Domingo Báñez, quien, sin embargo, por su implicación tan polémica en la disputa *de auxiliis*, no prestó suficiente atención a la especulación metafísica, para la que estaba muy bien dotado, dejando escapar la oportunidad de redescubrir la trascendentalidad del *esse*. Entre los tomistas (es decir, entre los seguidores de Aquino) se impuso, pues, la exégesis cayetanista, con todas las ambigüedades y paradojas, que señalaremos en su momento.

El acuerdo básico y continuado de la *via antiqua,* a pesar de su larguísimo itinerario, se debió, en mi opinión, a opciones metafísicas y gnoseológicas comunes, y a la coincidencia en un substrato religioso más o menos similar. El acuerdo fundamental en los presupuestos gnoseológicos se rompió en el siglo XVII, dando lugar a la modernidad. En efecto; en los tiempos medios, todos estuvieron concordes en que se conocía cuando concurrían o se adecuaban lo conocido y el intelecto, aunque explicaron de diversas maneras tal proceso cognoscitivo. En cambio, en los tiempos modernos habría de cuestionarse (primero metódicamente, después *sul serio*) la misma posibilidad de conocer lo extramental y, por consiguiente, discutirían acerca de un conocimiento sin la presencia de la cosa ante el intelecto. Por consiguiente, se dudaría acerca de la relación intencional entre sujeto cognoscente y cosa conocida. Esto significaría la separación, a la larga, entre sujeto, objeto, cosa y conocimiento. Tal proceso de inversión "copernicana", que se conoce técnicamente con el nombre de "problema crítico", no se produjo de forma

---

[14] "Un puesto singular en este largo camino corresponde a santo Tomás, no sólo por el contenido de su doctrina, sino también por la relación dialogal que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo. En una época en la que pensadores cristianos descubrieron los tesoros de la filosofía antigua, y más concretamente aristotélica, tuvo el gran mérito de destacar la armonía que existe entre la razón y la fe. Argumentaba que la luz de la razón y la luz de la fe proceden ambas de Dios; por tanto, no pueden contradecirse" (*Fides et ratio*, cit. en nota 8, n. 43).

brusca; fue preparado lentamente por dos caminos convergentes: al distinguir entre la *presencia* de lo cognoscible ante el intelecto y su *existencia* (Duns Escoto y Ockham), y al optar la cultura humana por las certezas más que por las verdades (Descartes). El problema crítico ha contribuido a establecer más sólidamente las bases del conocimiento científico, particularmente del científico experimental; y ha permitido una aproximación más crítica a la realidad y, por ello, menos ingenua. Esto ha tenido sus ventajas, pero también ha fomentado sus exageraciones, que convendrá decantar y purificar.

Y, por último, una advertencia: este libro considera que quizá algunos lectores estén interesados en la Teología patrística y la Historia de la Teología medieval. Esto justifica algunas alusiones, aunque pocas, a definiciones conciliares y a artículos de la fe católica (también a las creencias judías y musulmanas); y es la razón de algunos *excursus* sobre la historia de la Iglesia.

Primera Parte

LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA

CAPÍTULO II

LOS PRIMEROS MOMENTOS DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA (HASTA EL AÑO 325)

§ 7. La aportación del cristianismo a la filosofía

"Mientras una gran parte de los sistemas de pensamiento que surgieron en los últimos siglos de la era precristiana y de los primeros siglos cristianos se presentaron como doctrinas filosóficas, aunque la mayoría de ellas estuvieron impregnadas de doctrinas religiosas, el cristianismo no se manifestó a los hombres como una especulación filosófica, como un pensamiento racional. No puede ser considerado, por tanto, como un hecho filosófico en sí mismo, sino como un sistema de creencias o como una concepción de las relaciones entre el hombre y Dios"[1].

El cristianismo, en efecto, que apareció en un momento de crisis o de agotamiento del pensamiento filosófico clásico –excepción hecha del brote neoplatónico–, es, ante todo, la religión revelada por Dios en orden a la redención de todos los hombres. Es, pues, una doctrina de salvación. Su fundamento es la fe (*fides qua*) en la revelación sobrenatural transmitida en la Tradición y en la Sagrada Escritura (*fides quae*). Tal revelación sobrenatural, que pide una respuesta por parte del creyente, contiene un número considerable de verdades: unas de carácter estrictamente sobrenatural (sobrenaturales en cuanto a la substancia), como el misterio de la Santísima Trinidad o el misterio de la unión hipostática; y otras verdades naturales, o sea verdades por sí mismas al alcance de la razón, que, por ser reveladas, son también sobrenaturales en cuanto al modo de su transmisión y conocimiento. Entre estas últimas podemos destacar, a modo de ejemplo: a) que existe un único Dios; b) que este Dios único es a la vez –y sin que ello suponga contradicción– uno, justo, misericordioso y providente; c) que Dios trasciende el orden cosmológico; d) que Dios creó libremente el mundo de la nada; e) que el hombre tiene un principio de vida incorpóreo, o sea, que es una unidad

[1] Cfr. Rafael RAMÓN GUERRERO, *Historia de la Filosofía medieval*, Akal, Madrid 1996, p. 13.

compuesta de alma y cuerpo; f) que el alma es inmortal y, por tanto, que subsiste cuando se separa del cuerpo; g) que el hombre es libre.

Sobre la base de estas y otras verdades de carácter natural, de hecho ignoradas por muchos en la Antigüedad, la inteligencia humana, fecundada por el cristianismo, comenzó una nueva andadura filosófica, de signo y características bastante diferentes a la filosofía surgida entre los griegos anteriores a Cristo.

§ 8. Los orígenes de la filosofía cristiana

Al comienzo, después de la Ascensión del Señor a los cielos, la catequesis de la doctrina cristiana se apoyaba en la predicación oral de los testigos de la vida de Jesucristo. La puesta por escrito una parte de esa catequesis, bajo la acción especialísima del Espíritu Santo, dio lugar a los tres Evangelios sinópticos (antes de la caída de Jerusalén) y, posteriormente, al Evangelio de San Juan (a finales del siglo I). Casi al mismo tiempo surgían unos resúmenes orgánicos de la fe cristiana, en forma de ordenación trinitaria o esquema ternario de los artículos dogmáticos, que eran recitados por los catecúmenos antes de la recepción del bautismo, y por todos los fieles en las ceremonias litúrgicas, como expresión de la comunión en la fe de la Iglesia. El modelo más sencillo, y probablemente también la más antigua de esas formulaciones, se conoce con el nombre de Símbolo de los Apóstoles (o Credo corto), y de él poseemos varias recensiones substancialmente concordes, divididas en doce artículos de la fe[2].

Muy pronto, ya a mediados del siglo II, los cristianos sintieron además la necesidad de acudir a la especulación teológica: a) para precisar mejor las fórmulas dogmáticas contenidas en los Símbolos de la fe; b) para deshacer los argumentos heréticos; y c) para defenderse de las acusaciones calumniosas de las autoridades romanas. De esta forma se inició la Teología patrística y, paralelamente a ella, la Filosofía patrística[3].

---

2 Cfr. *Symbolum Apostolicum*, en DS 10-36.

3 En lengua castellana pueden consultarse con provecho las siguientes “Patrologías”: Berthold ALTANER, *Patrología*, trad. cast., Espasa-Calpe, Madrid [5]1962; Johannes QUASTEN, *Patrología*, trad. cast., BAC, Madrid [2]1968 y [2]1972, 2 vols., obra completada por el INSTITUTO AGUSTINIANO (Roma), *Patrología*, trad. cast., BAC, Madrid 1981; Ramón TREVIJANO, *Patrología*, BAC, Madrid [3]1998; Hubertus DROBNER, *Manual de Patrología*, trad. cast., Herder, Barcelona 1999; Enrique MOLINÉ, *Los padres de la Iglesia*, Ediciones Palabra, Madrid [4]2000; Albert VICIANO, *Patrología*, EDICEP, Valencia 2001; y Pio Gonçalo ALVES DE SOUSA, *Patrologia galaico-lusitana*, Universidade Católica Editoria, Lisboa 2001. Véase, para una mayor documen-

§ 9. Los Padres apostólicos[4]

Se entiende por Padres apostólicos aquellos autores cristianos del siglo I o principios del siglo II que, verdadera o supuestamente, estuvieron en relación con los Apóstoles. Los escritos de los Padres apostólicos, por su contenido y expresión, muestran íntimas relaciones con la Sagrada Escritura y, sobre todo, con las cartas de los Apóstoles. Están redactados en griego, revelan una tendencia práctica de carácter parenético y tienen, en general, forma epistolar. Por eso pueden clasificarse bajo la denominación general de literatura pastoral de la Iglesia primitiva. Se suele incluir entre los Padres apostólicos a: San Clemente Romano (tercer sucesor de San Pedro en la Sede de Roma); San Ignacio de Antioquía († hacia el 110); San Policarpo de Esmirna († 156); Papías de Hierápolis (discípulo de San Juan Evangelista y compañero de Policarpo); y algunos escritos de autor desconocido (la *Didajé* y la *Epístola de Bernabé*). Las obras de los autores citados tienen un valor extraordinario para los cristianos, por ser los documentos más antiguos de la Tradición en materia de fe, pero tienen escaso interés desde el punto de vista filosófico y teológico-especulativo[5].

§ 10. Los apologistas del siglo II

Durante el siglo II, y a medida que arreciaban las calumnias contra la primitiva Iglesia (acusaciones de comidas tiesteas y de reuniones edipeas), los creyentes sintieron la necesidad de defenderse con escritos apologéticos. Estos textos del siglo II fueron redactados generalmente en forma de diálogo o discurso, según las reglas de la retórica griega, y destinados a los paga-

---

tación acerca de los manuales de Patrología publicados en los últimos años, sobre todo en el ámbito de habla castellana: Domingo RAMOS-LISSÓN, *Nota informativo-crítica sobre manuales recientes de Patrología y Patrística*, en AHIg 6 (1997) 231-239.

4 La edición crítica, titulada *Die Apostolischen Väter*, fue preparada por Franz Xaver FUNK (1.ª ed. de 1901, en dos volúmenes). La edición más reciente, puesta al día por Karl BIHLMEYER, data de 1956. Con buenas introducciones y bibliografía: Daniel RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos* (bilingüe), BAC, Madrid 1950, 1130 pp. (reeditado varias veces); Sigfrido HUBER, *Los padres apostólicos*, DDB, Buenos Aires 1949; y José VIVES, *Los Padres de la Iglesia. Textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta San Atanasio*, Herder, Barcelona 1971, 501 pp.

5 Para la relación de Padres Apostólicos, cfr. Johannes QUASTEN, *Patrología*, cit. en nota 3, I, p. 49.

nos (muchas veces a los emperadores romanos). En ellos rechazaban las acusaciones de ateísmo, y defendían el monoteísmo cristiano y el dogma de la resurrección. Asimismo se afirmaba la fidelidad de los cristianos al Imperio Romano y se hacía profesión pública de vida moralmente intachable. Los apologistas se dividen en griegos y latinos:

a) Entre los **apologistas griegos**[6] destacó especialmente Justino († hacia el 165), filósofo de profesión antes de convertirse al cristianismo y mártir. Nació en Palestina y murió en Roma. De él se conservan dos apologías, una dirigida al emperador Antonino Pío (138-161) y otra a su sucesor Antonino Vero (161-169), y el famoso *Diálogo con Trifón*. San Justino se nos presenta como un hombre apasionado por el saber filosófico, que encontró en el cristianismo la solución de todos los problemas que tenía planteados. Enseñó que Dios había conducido providentemente al Pueblo de Israel por medio de la Revelación sobrenatural contenida en el Antiguo Testamento. A los demás hombres, en cambio, los había guiado por medio de la luz de la razón natural, permitiéndoles alcanzar verdades filosóficas para prepararlos y ponerlos en condiciones de recibir a Jesucristo. En consecuencia, "todo lo que se ha dicho de verdadero, por quien quiera que haya sido, nos pertenece a los cristianos"[7]. De este modo, San Justino dio cabida para siempre a la filosofía dentro del cristianismo.

Discípulo de San Justino fue el sirio Taciano, converso primero y después, al final de su vida, apóstata del cristianismo, que mantuvo una actitud negativa frente a la filosofía. En su *Discurso contra los griegos* (caps. 6 y 13) afirmó algunas doctrinas incompatibles con la ortodoxia cristiana, al menos en su tenor literal, sobre todo en temas como la inmortalidad del alma y la resurrección de los cuerpos.

Más benévola con respecto a la filosofía fue la actitud de Atenágoras (finales del siglo II), filósofo cristiano en Atenas: "Nosotros [los cristianos] obedecemos a la razón y no le hacemos violencia"[8]. Intentó probar el carácter razonable de la doctrina de la resurrección de los cuerpos, convencido, contra la opinión de Platón, de que el cuerpo pertenece a la integridad del hombre, es decir, de que el hombre no es simplemente un alma que utiliza un cuerpo.

---

6 Con introducciones e índices: Daniel RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos* (bilingüe), BAC, Madrid 1954; véase sobre Justino: Henry CHADWICK, *El diálogo entre los apologistas cristianos y la filosofía: el caso de san Justino Mártir*, en Domingo RAMOS-LISSÓN, Marcelo MERINO y Albert VICIANO (eds.), *El diálogo fe-cultura en la antigüedad cristiana*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra - Ediciones Eunate, Pamplona 1996, pp. 47-59.

7 JUSTINO, *II Apología*, 13.

8 ATENÁGORAS, *Súplica en favor de los cristianos*, cap. 35.

b) Los **apologistas latinos** florecieron del 170 al 250. Entre ellos destacaron Minucio Félix, abogado romano y autor del *Dialogus Octavius*; y Tertuliano, fallecido en el 230 en la secta montanista, a la que se había pasado en el 207.

Tertuliano fue también abogado del foro romano. Desplegó una increíble actividad en favor de la Iglesia de Cristo antes de abandonarla, pero insistió en la crítica y rechazo de la filosofía pagana: "¿Qué tienen en común Atenas y Jerusalén?"[9]. Y también son suyas las siguientes palabras: "Porque la filosofía es el objeto de la sabiduría mundana intérprete temeraria del ser y de los designios de Dios. Todas las herejías en último término tienen su origen en la filosofía"[10]. Conviene destacar, no obstante, que fue inspirador –en su carta *Contra Praxeas*– de muchas fórmulas técnicas trinitarias, que después pasaron al Símbolo de la fe definido en Nicea y a los escritos de San Agustín. En cambio, sostuvo el error traducionista y, por consiguiente, la opinión de que el alma era corpórea en algún sentido, porque procedía, en el niño engendrado, del alma de sus padres por vía generativa (cfr. *De anima*). Las dudas tertulianas sobre la naturaleza del alma habrían de extenderse a muchos de los escritos patrísticos, de tal forma que ni el mismo San Agustín pudo sustraerse a las doctrinas traducionistas y anduvo toda su vida dudando entre la doctrina de la pura espiritualidad del alma y la tesis de su materialidad etérea[11].

---

[9] TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, 8, 9. Respecto a esta célebre exclamación de Tertuliano, comenta la encíclica *Fides et ratio*: "Claro indicio de la conciencia crítica con que los pensadores cristianos, desde el principio, afrontaron el problema de la relación entre la fe y la filosofía, considerándolo globalmente en sus aspectos positivos y negativos. No eran pensadores ingenuos" (n. 41).

[10] TERTULIANO, *De praescriptione*, 7, 1 ss. Este y otros ataques similares contra la filosofía, como originante de las herejías, no significan que Tertuliano rechazase el instrumento racional en sus propias especulaciones teológicas. Empleó a menudo argumentaciones filosóficas, especialmente de orientación estoica, al servicio de la exégesis bíblica. Y en ningún momento se apartó de la formación recibida en el seno de la cultura clásica; antes al contrario, hizo continuamente gala de ella y supo relacionar, sin incurrir en el error del fideísmo, el conocimiento racional con el de la fe. Cfr. Jean-Claude FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Études Augustiniennes, Paris 1972.

[11] En San Agustín pesaban no sólo razones filosóficas, sino, sobre todo, el tema de la transmisión del pecado original: sostenía que, para que hubiera verdadera transmisión del pecado de origen, era preciso que tal transmisión tuviera que ver, de alguna manera, con el acto generativo y, por consiguiente, con la líbido del acto marital y con la componente material del hombre. El alma, creada por Dios en cada caso, se infectaba, por así decir, al infundirse en el cuerpo, que estaba contaminado por el pecado original originado.

Minucio Félix mantuvo una actitud más conciliadora que su contemporáneo Tertuliano respecto a la verdadera filosofía, al extremo de afirmar que todos los cristianos son de hecho filósofos o, mejor dicho, que los filósofos son cristianos, en algún sentido, por el puro hecho de ser verdaderos filósofos. También rechazó el escepticismo del Bajo Imperio, por no considerarlo una actitud filosófica verdadera. En resumen: la posición de Minucio frente a la civilización clásica fue benigna, como también lo fue su actitud frente a los bienes materiales y al matrimonio, muy lejos de las erróneas exageraciones pseudomísticas de Tertuliano.

§ 11. La literatura antiherética del siglo II y el gnosticismo

El cristianismo tuvo que enfrentarse, casi desde primera hora, con dos enemigos importantes. Primero con la herejía judaizante (cfr. su descripción en la *Epístola a los Hebreos*), que pretendía asimilar el cristianismo a las tradiciones judías, especialmente a la liturgia hebrea, centrada en torno al Templo de Jerusalén. Destruido el peligro judaizante, al ser derruido el Templo por las legiones romanas en el año 70, sólo restó como tentación inmediata, para algunos sectores helenizantes del cristianismo primitivo, la expansión del gnosticismo. Del peligro gnóstico encontramos ya rastros en las cartas de San Pablo (I Tim 1, 3 y Tit 3, 9) y, más tarde, en las cartas del evangelista San Juan.

El atractivo del gnosticismo sobre las primeras generaciones cristianas se debió, en buena medida, a la explicación de totalidad que ese movimiento filosófico-religioso ofrecía. El gnosticismo se presentaba, a los cristianos de primera hora, como un esfuerzo racionalizador de la fe revelada y, por consiguiente, como una respuesta a los interrogantes con que la Revelación interpelaba a la mente humana. En tal sentido, el gnosticismo era una filosofía que se configuraba como sucedáneo de la religión.

El hostigamiento del gnosticismo cristiano debió ser particularmente importante a mediados del siglo II, momento en que, según testimonia el historiador Eusebio de Cesarea[12], desplegó su actividad literaria San Ireneo de Lyón, que fue su principal contradictor y adversario.

---

[12] Cfr. *Historia Eclesiástica* IV, 11 (BAC, I, pp. 212-215).

§ 12. Descripción del gnosticismo[13]

El gnosticismo no fue un movimiento popular, sino aristocrático, cultivado por espíritus refinados, que trataban de combinar la filosofía con un turbio fondo de aspiraciones religiosas en que predominaban la preocupación por el problema del mal y del dolor. Sus orígenes son remotos, quizá anteriores al mismo cristianismo, pero alcanzó su mayor desarrollo durante los tres primeros siglos de nuestra Era, encuadrando elementos soteriológicos judíos y cristianos, en una abigarrada mescolanza de filosofía y de misticismo en forma de especulaciones cosmológicas. No constituyó, como se ha repetido equivocadamente muchas veces, una helenización aguda del cristianismo, ni fue la primera tentativa de una filosofía cristiana, sino que es más exacto entenderlo como un esfuerzo por confiscar el cristianismo en provecho propio. También cabe interpretarlo como un intento de una minoría selecta para dar al cristianismo una forma filosófica, no contentándose con las expresiones sencillas y populares de la predicación de los primeros tiempos. Las líneas generales del gnosticismo fueron[14]:

---

[13] Cfr. Antonio ORBE, *Estudios Valentinianos*, P.U.G., Roma 1958-1964, 5 vols.; Lucas F. MATEO-SECO, *Gnosticismo*, en GER 11 (1972) 61-63; Antonio ORBE, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, BAC, Madrid 1976, 2 vols.; Harry Austryn WOLFSON, *La Filosofía dei Padri della Chiesa*, trad. ital., Paideia, Brescia 1978, vol. II, pp. 431-524; José MONTSERRAT TORRENS, *Los gnósticos*, Gredos, Madrid 1983, vol. I, pp. 7-73.

[14] El Coloquio de Mesina, reunido en 1966, estableció la diferencia conceptual entre "gnosis" y "gnosticismo" y concretó las características fundamentales del gnosticismo del siglo II. Estas fueron sus conclusiones: *Propuestas concernientes al uso científico de los términos "gnosis" y "gnosticismo"*: A) Para evitar un uso indiferenciado de los términos *gnosis* y *gnosticismo*, parece útil identificar, a través de los métodos histórico y tipológico, un hecho determinado, el gnosticismo, partiendo de un cierto grupo de sistemas del siglo II d.C. que vienen siendo generalmente así denominados. Se propone, en cambio, concebir la gnosis como "conocimiento de los misterios divinos reservado a una elite". B) Como hipótesis de trabajo se proponen las formulaciones siguientes: 1. El gnosticismo de las sectas del siglo II implica una serie coherente de características que pueden resumirse en la siguiente formulación: hay en el hombre una centella divina procedente del mundo superior, caída en este mundo sometido al destino, al nacimiento y a la muerte; esta centella debe ser despertada por la contraparte divina de su yo interior para ser, finalmente, reintegrada a su origen. Frente a otras concepciones de la *degradación de lo divino*, ésta se funda ontológicamente en un concepto particular de "degradación", cuya periferia (con frecuencia, llamada *Sophia* o *Ennoia*) debía entrar fatalmente en crisis y –de modo indirecto– dar origen a este mundo, del que, por otra parte, no puede desinteresarse, puesto que ha de recuperar el *Pneûma* que en él se encuentra. (Concepción dualista sobre fondo monista que se expresa por medio de un doble movimiento de degradación y de reintegración). 2. El tipo de gnosis que implica el gnosticismo está condicionado por un cierto número de fundamentos ontológicos, teológicos y antropo-

1.ª La concepción de Dios como sumamente alejado del Universo, esencialmente bueno y, por consiguiente, incapaz de ser la causa del mal.

2.ª Una complicadísima serie de seres intermedios entre Dios y el mundo, según el gusto del platonismo medio y del neoplatonismo.

3.ª El ínfimo lugar de la escala de los seres, producida por emanación del Primer Ser, corresponde al mundo sensible. Por ser mala la materia sensible, el mundo sensible tuvo que ser producido por algún ser intermedio pecador.

4.ª El hombre está compuesto de dos elementos: uno malo, que es la materia, y otro bueno, espiritual, psíquico, pneumático, que es el alma, la cual procede del mundo superior y está aprisionada en el cuerpo. Esa alma es capaz de salvación y de retornar al mundo superior del que ha caído, por medio de un esfuerzo ascético y moral. (En este punto no fue coincidente la actitud de las distintas sectas gnósticas: algunas fueron muy exigentes en el aspecto ascético; otras cayeron en aberraciones de todo tipo)[15].

---

lógicos. No toda gnosis es gnosticismo, sino tan sólo aquélla que, en el sentido ya expresado, implica la idea de una connaturalidad divina de la centella que debe ser reanimada y reintegrada; esta gnosis del gnosticismo comporta la identidad divina del cognoscente (el gnóstico), de lo conocido (la substancia divina de suyo trascendente) y del medio por el cual conoce (la gnosis como facultad divina implica que debe ser despertada y actualizada). Esta gnosis es una revelación-tradición, de tipo distinto, sin embargo, que la revelación-tradición bíblica e islámica. (Cfr. Ugo BIANCHI [ed.], *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Mesina, 13-18 aprile 1966*, Brill, Leiden [2]1970, pp. XX-XXI).

15 Eric Voegelin, que fue profesor de la Universidad de Viena, ofreció, hace años, una descripción más secularizada del gnosticismo, que también puede ser tomada en consideración, sobre todo para analizar algunos movimientos político-sociales que se han presentado a lo largo de la historia con una sorprendente recurrencia. Seis fueron (y son), en su opinión, las características que abarcaron en su totalidad la esencia de la actitud gnóstica: 1) ante todo, el gnóstico fue un descontento generalizado de su situación; 2) en segundo lugar, el gnóstico creía que todos los males del mundo eran debidos a la mala organización, no porque la humanidad fuese defectuosa, sino porque el mundo era malo; 3) junto a ello profesaba una fe firme en la posibilidad de liberar el mundo de todo mal; 4) afirmaba la necesidad de que la existencia tenía que ser cambiada por medio de un proceso histórico; 5) creía también que estaba al alcance del poder humano efectuar un cambio que tuviese carácter liberador en el orden de la existencia histórica; y 6) por último, si era realmente posible variar la estructura en el orden de la existencia, era la misión del gnóstico investigar la fórmula concreta para conseguir tal cambio. En tal contexto, los gnósticos cristianos introdujeron entonces, y después en todos sus rebrotes, dos nuevas componentes, en contraste con las formas paganas de gnosticismo: la santidad como una meta que debe ser alcanzada (sería la componente teleológica); y la delimitación de esa meta conforme a unos juicios de valor (sería la componente axiológica). Hasta aquí nada original ni sorprendente, porque también el cristianismo ortodoxo insiste particularmente en la necesidad de la santidad de vida para alcanzar la meta, que es el cielo, conforme

Entre las sectas gnósticas que tomaron elementos cristianos cabe citar, como las más importantes: la gnosis samaritana (que decía remontarse a Simón el Mago, personaje que aparece en los *Hechos de los Apóstoles*, capítulo 8); la gnosis siríaca (cuyos principales propugnadores fueron Cerdón y Marción); la gnosis alejandrina (alimentada principalmente por las enseñanzas de Basílides); la gnosis itálica (en la que militó Valentín); y la gnosis persa, también denominada maniqueísmo, fundada por Mani o Manes[16].

§ 13. San Ireneo de Lyón (ca.140-ca.177)

San Ireneo, nacido en Asia Menor poco antes del 140, estaba ya en las Galias el 177, año en que la comunidad cristiana de Lyón le envió a Roma. Desconocemos el momento exacto de su muerte. Se le venera como mártir.

Su obra principal es *Adversus haereses*, redactada originalmente en griego, de la cual sólo se conserva una versión íntegra latina. En esa obra, después de salir al paso de todos los errores gnósticos, principalmente los de Marción y Valentín, y exponer además positivamente la doctrina cristiana, declaró también su punto de vista sobre las relaciones entre la razón y la fe revelada: “El que algunos según su inteligencia puedan saber más o menos, no justifica que puedan cambiar el objeto de la fe, excogitando otro Dios distinto del artífice y creador y mantenedor del Universo, como si Éste no bastara; o asimismo excogitando otro Cristo u otro Unigénito. La diferencia [entre los que saben más y los que saben menos] es que [los primeros] logran investigar lo que fue dicho en parábolas relacionándolas con el contenido de la Fe; en que muestran por sus pasos la acción y la economía de Dios para con la humanidad; en que declaran cómo y por qué este Dios magnánimo [...] ha hecho muchos pactos con la humanidad; y en que enseñan cuál es el carácter de cada uno de esos pactos...”[17].

---

a un proceso en el que se debe empeñar toda la vida, con la ayuda de la gracia santificante, adecuando la propia conducta a unos valores precisos. La novedad gnóstica estriba en la inmanentización de una de las dos componentes, o de las dos al mismo tiempo. Cfr. Eric VOEGELIN, *Los movimientos gnósticos como sucedáneos de la religión*, trad. cast., Rialp, Madrid 1966.

16 Cfr. Johannes QUASTEN, *Patrología*, cit. en nota 3, vol. I, pp. 251-278, con abundante bibliografía; y Julien RIES, *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XXè siècle*, Coll. Cerfaux-Lefort, Louvain-La-Neuve 1988.

17 *Adversus haereses*, I, 10, 3 (PG, 7, 554 B-555 B).

Como puede deducirse del texto transcrito, la actitud de Ireneo fue contraria al desarrollo de un saber racional autónomo. El lugar que concedió a la razón fue sin duda importante, pero dejándola siempre en segundo plano. Estimó que la misión de la razón era sólo subsidiaria, consistente en establecer la inverosimilitud y absurdidad del error[18]. Entendió, por tanto, que el ejercicio de la inteligencia debía limitarse fundamentalmente a la investigación de los misterios revelados por Dios, posición que podría mal interpretarse como una especie de precedente de las reacciones antidialécticas del siglo XI. Pero no es así, porque la actitud restrictiva de Ireneo debe enmarcarse en el contexto histórico del gnosticismo del siglo II, que difiere substancialmente del clima intelectual de finales del siglo XI. Ireneo no tenía otra salida, en la cuestión fe-razón, que limitar cuidadosamente el ámbito de aplicación de la razón, pues por todas partes el gnosticismo aplicaba la razón a elucubrar sobre lo divino y lo humano, lo presente y lo futuro, al margen de toda regla o canon, con la pretensión de alcanzar un saber superior a la Revelación misma. La razón, por consiguiente, si no quería perderse sin rumbo en los mares de la pura fantasía, debía plegarse a la fe y ser su servidora.

§ 14. La Escuela alejandrina: fundación y características

Alejandría, situada en el delta del Nilo, fundada por Alejandro Magno el 331 antes de Cristo, era la ciudad helénica en la que se habían dado cita todas las culturas, creencias y filosofías de los países del Mediterráneo, esto es, egipcias, griegas y hebreas. En ella nació y enseñó el judío Filón (30 a.C.-40 d.C.), uno de los creadores del neoplatonismo y también uno de los pensadores que más contribuyeron a la génesis del gnosticismo. Filón inauguró una peculiar exégesis alegórica del antiguo Testamento, con uso de elementos platónicos y estoicos, que habría de crear un clima característico en todas las demás escuelas que se fundaron posteriormente en Alejandría[19].

---

[18] Cfr. Félix VERNET, *Saint Irenée*, en DThC 7 (1923) col. 2425. Cfr. también Antonio ORBE, *Antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid 1969, p. 17.

[19] Cfr. Émile BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Vrin, Paris [3]1950, 336 pp.; Jean DANIÉLOU, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, trad. cast., Taurus, Madrid 1962, 256 pp; José Pablo MARTÍN, *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*, Depalma, Buenos Aires 1986; y Josep-Ignasi SARANYANA, *Grandes maestros de la teología*, I. *De Alejandría a México (siglos III al XVI)*, Atenas ("Colección síntesis", 7/4), Madrid 1994, pp. 15-49.

En ese ambiente se desarrolló una comunidad cristiana, cuyos orígenes se desconocen, que dio como fruto el centro más floreciente del pensamiento cristiano durante el siglo III. Parece ser que la Escuela de Alejandría fue fundada hacia el 180 por un estoico siciliano, convertido al cristianismo en la madurez, llamado Panteno († ca.200), que no dejó nada escrito, pero cuyas principales enseñanzas fueron recogidas por un joven ateniense, que le sucedió en la dirección de la Escuela, por nombre Clemente de Alejandría (150-215). Con Orígenes (185-253), años después, alcanzó su máximo esplendor. La Escuela alejandrina se caracterizó por sus preferencias filosóficas (optó por el sistema platónico) y por el método alegórico en la interpretación de las Sagradas Escrituras, que heredó de Filón, quien a su vez lo había aprendido de los griegos.

El *sentido alegórico*, principal objetivo de la exégesis alejandrina, se distingue del *sentido literal*, que se cultivó sobre todo en Antioquía. Este último es lo que significa primariamente un texto de la Escritura, y puede ser *propio* (si sigue el significado propio de las palabras); o *impropio* o figurado, aunque querido directamente por el Autor sagrado (por ejemplo: en Caná de Galilea, el vino significó propiamente el vino para beber, aunque figuradamente se refería al vino como símbolo de las riquezas mesiánicas). El sentido alegórico, en cambio, tiene carácter espiritual o místico, y ofrece significaciones más profundas del texto sagrado, que emergen al leer el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo (por ejemplo: el Arca de Noé como tipo de la Iglesia, el maná como tipo de la Eucaristía, la túnica inconsútil como símbolo de la unidad de la Iglesia, etcétera).

§ 15. Clemente de Alejandría (ca.150-ca.215)[20]

Tito Flavio Clemente nació hacia el año 150, de padres paganos. Parece que su ciudad natal fue Atenas y que allí recibió su primera enseñanza. Nada sabemos de la fecha, ocasión y motivos de su conversión. Una vez cristiano viajó por el sur de Italia, Siria y Palestina, hasta que en Alejandría conoció a

---

[20] Cfr. Gustave BARDY, *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie*, Vivre et Penser, 2è serie, Paris 1942, pp. 80-109; A. de la BARRE, *Clément d'Alexandrie,* en DThC 3 (1923) col. 137-199; Henry CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies of Justin, Clement and Origen*, Oxford 1966; André MÉHAT, *Étude sur les "Stromates" de Clément d'Alexandrie*, Seuil (Patristica Sorbonensia", 7) Paris 1966; G. Christopher STEAD, *El papel de la filosofía en la escuela teológica de Alejandría*, en Domingo RAMOS-LISSÓN, Marcelo MERINO y Albert VICIANO (eds.), *El diálogo fe-cultura en la antigüedad cristiana*, cit. en nota 6, pp. 61-75.

Panteno. Allí fijó su residencia y sucedió a Panteno en la dirección de la Escuela. Poco tiempo pudo permanecer al frente de la Escuela, pues la persecución de Septimio Severo le obligó a abandonar Egipto y refugiarse en Capadocia (en la Península de Anatolia). Murió poco antes del 215.

Tres fueron sus obras principales: el *Protréptico o Exhortación a los griegos*, que es una invitación a la conversión; el *Pedagogo*, que es como una continuación del anterior, en el que el Logos aparece como preceptor que enseña a los conversos cómo han de ordenar su vida; y los *Stromata*, en los que estudia principalmente las relaciones de la religión cristiana con la ciencia secular, sobre todo con la filosofía griega[21]. La mejor edición de sus obras es la Otto Stählin, *Clemens Alexandrinus*, GCS 12, 15, 17 y 39 (Leipzig 1905, 1906, 1909 y 1936).

Sus escritos revelan la mano de un gran maestro y en ellos, además, la doctrina cristiana se enfrenta por primera vez con las ideas y realizaciones del mundo grecorromano. Por esta razón, Clemente merece, según Quasten, el título de "pionero" de la ciencia eclesiástica. Se dio cuenta de que la Iglesia tenía que dialogar necesariamente con la filosofía y la literatura paganas si quería estar a la altura de su misión de educadora cristiano de las naciones. Su formación helenística le capacitó para sintetizar, a partir de la fe cristiana, una forma nueva y sugerente de pensamiento sistemático. Por consiguiente, si el pensamiento y la investigación científica tienen hoy derecho de ciudadanía en la Iglesia, se lo debemos principalmente a Clemente. Demostró que la fe y la filosofía, el Evangelio y el saber profano no se oponen, sino que se complementan mutuamente. Por ello sostuvo que toda ciencia humana sirve a la teología.

Su planteamiento fue mucho más allá que San Justino (cfr. § 10a). Justino había hablado de la presencia de semillas del Logos en la filosofía griega. Clemente fue más audaz. Comparó la filosofía griega con el Antiguo Testamento, porque –decía– esa filosofía había preparado la humanidad para la venida de Cristo[22]. Sin embargo, tuvo sumo interés en recalcar que la filoso-

---

[21] Cfr. Johannes QUASTEN, *Patrología*, cit. en nota 3, I, pp. 320-330. Marcelo Merino ha preparado una buena edición bilingüe, griego-castellano, con estudio preliminar y notas, de *El Pedagogo* (Madrid 1994, en colaboración con Emilio Redondo) y de los *Stromata* (Madrid 1996-1999, en tres volúmenes por ahora), en la Colección "Fuentes Patrísticas" de la Editorial Ciudad Nueva.

[22] "La filosofía es una preparación que pone en camino al hombre que ha de recibir la perfección por medio de Cristo […]" (*Stromata*, I, 5-28). Estimaba que los gérmenes o semillas de la verdad divina, que se pueden hallar en las diferentes filosofías griegas, se deben a que los griegos tomaron muchas de sus ideas de los profetas del Antiguo Testamento. Platón, por ejemplo, habría copiado de Moisés en su diálogo sobre las *Leyes*.

fía nunca podría reemplazar a la Revelación divina. Por consiguiente, los cristianos no deben temer a la filosofía, como Ulises temió a las sirenas, atándose a un mástil y taponando los oídos de los marineros. Aunque la filosofía no produce el acto de fe, ni revela los misterios sobrenaturales, motiva el asentimiento fiducial y profundiza en las verdades de la fe[23].

§ 16. Orígenes (184/185-253)

La figura alejandrina más relevante fue Orígenes. A los dieciocho años estaba ya al frente de la Escuela catequética de Alejandría y, desde ese momento, se dedicó por completo al estudio de la Sagrada Escritura. Orígenes no había llegado al cristianismo a través de la filosofía, como San Justino y Clemente Alejandrino, pues su familia era cristiana. Quizá por ello la filosofía ocupó un lugar secundario en su vastísima producción literaria (se calcula que escribió alrededor de seis mil tratados distintos, muchos de los cuales, se han perdido). De hecho, empezó a estudiar filosofía para resolver las preguntas de un auditorio no cristiano, cada vez más numeroso. Según Porfirio (233-305), Orígenes asistió a las clases de filosofía de Ammonio Saccas, creador del neoplatonismo y maestro de Plotino. Hacia el 216, después de que Caracalla saqueara Alejandría, mandando cerrar las escuelas y persiguiendo a los maestros, marchó a Palestina, donde fijó su residencia definitiva a partir del 231, a causa de diferencias con su obispo alejandrino, por haber recibido irregularmente la ordenación sacerdotal. Allí fundó una escuela y una biblioteca, a la que debería su formación Gregorio Taumaturgo. Su breve estancia de uno o dos años en Cesarea de Capadocia (Península de Anatolia), donde ya había enseñado Clemente Alejandrino (cfr. § 15), habría de influir, un siglo más tarde, en los tres Padres Capadocios (cfr. § 18), defensores de la supremacía de la fe sobre el racionalismo arriano. Murió en Tiro el 253. Su principal contradictor fue Porfirio, cristiano como él al principio, que después se apartaría de la fe.

Su obra *Contra Celsum* es, sin duda, la obra maestra de la apologética cristiana antes del *De civitate Dei* agustiniano[24]. Es una refutación del *Discurso verídico* que el filósofo pagano Celso había dirigido contra los cristianos hacia el año 178. Sin embargo, lo más importante de la producción literaria de Orígenes, y también su mayor parte, está consagrada a la exégesis

---

23 *Stromata*, VI, 10, 80, 5 y 11, 89, 1.

24 ORÍGENES, *Contra Celso* (bilingüe), trad. cast., introd. y notas de Daniel Ruiz Bueno, BAC, Madrid 1967.

bíblica. Puede ser justamente llamado el fundador de la ciencia escriturística. Sus *Exaplas* constituyen el primer intento para establecer un texto crítico del Antiguo Testamento.

Orígenes, que no fue filósofo ni por su finalidad ni por su método, se propuso extraer todo cuanto le pareció útil de los sistemas filosóficos que pudo llegar a conocer –estaba muy al tanto del platonismo medio y del neoplatonismo–, y así, al mismo tiempo que legó al cristianismo medieval su poderosa y sugerente exégesis alegórica, también transmitió con ella una buena parte de las tesis de esas filosofías. Fue, por tanto, un maestro en el arte de la que ahora llamamos "inculturación"[25].

Algunos autores posteriores, sobre todo San Jerónimo (340/350-420) y San Epifanio de Salamina (ca.315-402), basándose en unos extractos preparados por Rufino de Aquileya (345-411), tomados de una obra de Orígenes primeriza e inacabada, titulada *De principiis*, le acusaron póstumamente de haber incurrido en errores importantes en la exposición de la fe católica. Pero la crítica reciente ha probado que casi todas esas acusaciones carecen de fundamento, si se acude a las obras de madurez y, sobre todo, a aquellas que Orígenes llegó a terminar, como es el caso del *Contra Celso*[26]. Se le acusó de haber sostenido la preexistencia de las almas, la apocatástasis y la metempsicosis; y que su exposición del misterio trinitario fue subordinacionista (el Verbo inferior al Padre)[27]. Aunque pudo expresarse dubitativamente en al-

---

[25] Sobre la supuesta disyuntiva entre el "Orígenes filósofo" y el "Orígenes cristiano", y sobre la inculturación llevada a cabo por Orígenes, véase el estudio bibliográfico de Ulrich BERNER, *Origenes*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. Cfr. también Henri CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Montaigne-Aubier, Toulouse 1962; Marcelo MERINO, *Teología y filosofía en San Gregorio el Taumaturgo. Aspectos conceptuales en el "Discurso de Agradecimiento a Orígenes"*, en ScrTh 17 (1985) 227-243; Josep Ignasi SARANYANA, *Grandes maestros de la Teología*, cit. en nota 19, I, pp. 15-50; y Marcelo MERINO, *Introducción*, en *Gregorio Taumaturgo. Elogio del maestro cristiano. Discursos de agradecimiento a Orígenes*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid [2]1994, pp. 7-99.

[26] Cfr. Josep RIUS-CAMPS, *El "Perí Archon" d'Orígenes, radiografia del primer tractat de Teologia dogmàtico-sapiencial*, Facultat de Teologia de Barcelona, Barcelona 1985 (Rius-Camps ha editado una versión crítica, latino-catalana, del *De principiis* [*Tractat dels principis*, Fundació Bernat Metge, Barcelona 1998, 2 vols.], con una larga y excelente introducción y abundantes notas). Véase asimismo Josep Ignasi SARANYANA, *Sobre el diálogo de los pensadores cristianos con las culturas no cristianas (siglos II al XII)*, en ScrTh 21 (1989) 125-139.

[27] Por apocatástasis se entiende la reconciliación final de todos los seres con Dios, tanto de los condenados como de los demonios. Implica, por tanto, que el infierno no es eterno. Por metempsícosis se expresa la reencarnación o transmigración de cada una de las almas después de la muerte. El Decreto gelasiano, redactado hacia el 496, y adjunto a las Actas del II Concilio

gunas obras primerizas e inacabadas, jamás fue rebelde a la Iglesia, que es lo que constituye formalmente al hereje. Es más, Orígenes quiso siempre guardar la Regla de la fe, hasta el extremo de estar dispuesto a sufrir martirio, como lo había sufrido su padre[28].

Como ya se ha dicho, sus escritos habrían de tener una notable influencia en la Patrística posterior (sobre todo en San Gregorio Niseno) y en la primera Escolástica, aunque no faltaron las críticas durante la plena Escolástica, quizá influidas por el tenor literal del Decreto gelasiano. Por ejemplo, Tomás de Aquino, en su *Compendio de Teología* (I, cap. 268, n. 449), atribuye todavía a Orígenes haber sostenido la apocatástasis.

En todo caso, y con la reciente encíclica *Fides et ratio*, conviene recordar que: "En la historia del encuentro del cristianismo con la filosofía helenística es posible verificar la recepción crítica del pensamiento filosófico por parte de los pensadores cristianos. Entre los primeros ejemplos que se pueden encontrar, es ciertamente significativa la figura de Orígenes. Contra los ataques lanzados por el filósofo Celso, Orígenes asume la filosofía platónica para argumentar y responderle" (n. 39).

Constantinopolitano, del año 553, pero no incluido en ellas, condenó algunas tesis supuestamente origenistas (cfr. DS 353). De todas las acusaciones sólo resulta claro su subordinacionismo, quizá debido, más al defecto de la herramienta filosófica que empleaba, que a convicciones religiosas erradas. Por ejemplo, al hablar de la Trinidad, comenta: "Siendo superior [el Hijo] a tantos y tan grandes seres por su substancia, su dignidad, su poder, su divinidad –siendo Logos viviente– y su sabiduría, no obstante no puede parangonarse en nada con el Padre" (*Commentarium in Ioannem*, XIII, 151-152).

[28] Cfr. Fernando MENDOZA, *Orígenes*, en GER 17 (1973) 455. Su supuesta automutilación carece de apoyatura histórica seria, si se leen con atención las condenas del propio Orígenes contra quienes interpretaron literalmente Mt 19, 12. Véase, por ejemplo, el siguiente texto: "Algunos, en efecto, […] creyendo que la tercera 'castración' [Mt 19, 12c] debía tomarse en sentido corpóreo, se atrevieron a someterse –no sólo por temor a Dios, sino también por ignorancia– a una 'castración' análoga a las dos precedentes [Mt 19, 12a-b] y se expusieron de lleno al vituperio, y probablemente también a la vergüenza, tanto a los ojos de los no creyentes, como a los ojos de todos aquellos que más bien perdonan las flaquezas humanas que a aquel que –en apariencia por amor de Dios y por un amor desmesurado a la castidad– ha engendrado dolores y mutilación del cuerpo y otros posibles sufrimientos por someterse a tal práctica" (*Comentario a San Mateo*, in loc.). Más adelante, comenta Rius-Camps, Orígenes desaconsejará por completo la automutilación como remedio de la incontinencia.

§ 17. El arrianismo

La herejía arriana debe su nombre al presbítero Arrio (ca.256-336), de origen libio y con cura pastoral en Alejandría. De sus escritos, condenados en el Concilio Ecuménico de Nicea (325), se conservan sólo fragmentos de la obra *Thalia*, dos cartas y una profesión de fe. Sostuvo que el Verbo de Dios es un intermediario entre Dios y el mundo, anterior al tiempo, pero no eterno, creado –porque todo lo que no es Dios es creado *ex nihilo*–, aunque la criatura más perfecta. Aquino resume la doctrina arriana en los siguientes términos: "Arrio […] sentó acerca del Hijo tres afirmaciones: primera, que el Hijo de Dios es criatura; segunda, que no existe desde toda la eternidad, sino que fue creado en el tiempo por Dios como la más noble de las criaturas todas; tercera, que Dios Hijo no es de la misma naturaleza que Dios Padre, y, por tanto, que no es verdadero Dios"[29]. Desde una perspectiva más técnica –las anteriores afirmaciones de Santo Tomás están tomadas de su catequesis napolitana de 1273, dirigida al pueblo sencillo–, podría afirmarse que, para Arrio, el Verbo o Logos de Dios se encarna asumiendo, en un hombre, la función del *noûs* o razón superior; de modo que el resultante no sería ni estrictamente humano, ni estrictamente divino, sino una especie de híbrido, si se me permite hablar de este modo. De ser correcta mi interpretación, Arrio habría asumido las tesis medio-platónicas del tricotomismo antropológico, trasladándolas a la exposición del misterio de la Encarnación.

El arrianismo tuvo diversas vicisitudes y estuvo vigente, en formas más o menos solapadas, durante todo el siglo IV. Eunomio († después del 390), uno de los jefes de la secta arriana, sostuvo la no consubstancialidad entre el Padre y el Hijo, porque consideraba que la esencia de Dios coincide con el concepto platónico de *ousía* o "esencia", la cual es en primerísimo lugar innascible e ingénita; y, en consecuencia, si el Hijo es engendrado, debe ser distinto de la esencia del Padre y no puede ser Dios.

El arrianismo constituyó, por tanto, una nueva forma de reducir la fe a la pura filosofía y puede considerarse como una forma tardía del racionalismo gnóstico.

---

29 *Collationes super Credo in Deum, in secundo articulo.*

CAPÍTULO III

EL ESPLENDOR DE LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA: DE NICEA (325) AL DERRUMBAMIENTO DEL IMPERIO ROMANO DE OCCIDENTE (476)

§ 18. La filosofía patrística después de Nicea

Desde el 313, hasta su fallecimiento en el 337, el emperador Constantino el Grande tomó una serie de medidas de apoyo a la causa cristiana, comenzando por otorgar la libertad a los cristianos y restituirles los bienes confiscados, convocar el Concilio de Nicea (legitimado posteriormente por el Papa) y batallar contra Licinio, que en Oriente había reanudado sus persecuciones contra los cristianos, a quien apresó y mandó ejecutar. Los distintos decretos y disposiciones se conocen con el nombre genérico de Edicto de Milán. En un clima de paz, y a partir de la sanción conciliar del dogma de la consubstancialidad del Padre y el Hijo (Concilio Ecuménico de Nicea, 325), el pensamiento cristiano se orientó cada vez más hacia la fundamentación positiva y especulativa de la Revelación. Así surgió la Edad de Oro de la Patrística, cuyas principales figuras en Oriente fueron: San Basilio (hacia 330-379), San Gregorio Nacianceno (329-389), íntimo amigo del anterior, San Gregorio Niseno (hacia 333-395), hermano de Basilio, y San Atanasio (295-373). Los tres primeros se adscriben a la Escuela de Cesarea de Capadocia. El cuarto, a la Escuela de Alejandría. En Occidente destacaron San Ambrosio De Milán (339-379), San Jerónimo (347-419) y San Agustín (354-430).

§ 19. San Gregorio de Nisa (ca.333-395)

a) Vida y obras

Nació hacia el 333. Su padre fue el célebre retórico Basilio de Cesarea (en Capadocia, en la actual península de Anatolia). En su familia se respiraba

una sólida piedad cristiana. Su madre, su abuela, sus hermanos Basilio (el Grande), Macrina y Pedro se veneran entre los santos. Se dedicó primero a la retórica y después buscó el retiro como anacoreta. Su hermano Basilio lo consagró obispo de Nisa, que aceptó no de buen grado. No estuvo siempre a la altura de las dificultades prácticas de la vida eclesiástica (por ejemplo, se le acusó de ser mal administrador de los bienes eclesiásticos). Fue depuesto por el Sínodo de Nisa del 376. El año 378 fue repuesto en su sede episcopal. Asistió al primer Concilio Ecuménico de Constantinopla, del 381, donde tuvo una actuación muy destacada y se le aclamó como “columna de la ortodoxia”. Murió hacia el 395.

La edición de sus obras completas (*Gregorii Nysseni Opera*) está sin terminar. Werner W. Jaeger comenzó su trabajo crítico en 1908 (hasta ahora han aparecido, bajo la dirección de Hermann Langerbeck, Heinrich Dörrie, Hadwig Hörner, Günther Heil y H. Mann, continuadores de la labor de Jaeger, catorce volúmenes). La edición de Migne ocupa tres volúmenes, pero es muy insatisfactoria (PG 44-46). Hay excelentes versiones críticas de algunas obras sueltas. De especial interés son sus escritos: *Oratio catechetica magna* (hacia el 385); *Dialogus de anima et resurrectione qui inscribitur Macrina* (hacia el 379, réplica del platónico *Fedón*); *De hominis opificio* (después del 379); *De vita Moysis* (hacia el 390-392).

b) Relaciones fe-razón

Gregorio Niseno fue el temperamento más especulativo de la Escuela de Capadocia (en el centro-este de Anatolia, la Turquía asiática), especialmente en las cuestiones relacionadas con la antropología y la escatología. No obstante, por encima de su cultura y de su sabiduría filosófica, destacó como hombre de Iglesia, empeñado en enseñar y conservar la fe del pueblo, lo cual no fue óbice para que advirtiera con claridad la distinción entre el ámbito de la fe y el campo propio de la razón natural[1]. Por consiguiente, comprendió que los datos de la Revelación sobrenatural son aceptados por la fe y que no son, por tanto, el resultado de un proceso lógico-discursivo.

---

[1] Lucas F. MATEO-SECO, *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, EUNSA, Pamplona 1978, pp. 20-21; ID., *El uso de la filosofía en teología según San Gregorio de Nisa*, en VV.AA., *El método en Teología*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1981, pp. 95-106; Lucas F. MATEO-SECO y Juan Luis BASTERO (eds.), *Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, EUNSA, Pamplona 1988.

Establecida la línea divisoria entre ambos órdenes, el de la fe y el de la razón natural, se dio cuenta de la importancia de la razón en la explicitación del Dogma revelado. Por ello consideró que la razón, iluminada por la fe, debía aplicarse con todas sus fuerzas al estudio de las verdades ofrecidas por la Revelación divina, empleando en esa tarea los recursos conceptuales y metodológicos que la filosofía antigua había elaborado a lo largo de los siglos, en la medida en que pudieran ser realmente útiles: “Hay algo en la filosofía pagana –escribió– que no debe rechazarse y que merece que nos lo apropiemos con el propósito de engendrar la virtud. En efecto, la filosofía ética y natural puede convertirse en esposa, amiga y compañera de la vida superior, con tal de que sus partos no traigan una mancha extraña”[2].

La filosofía quedaba reducida, de algún modo, a una condición *ancilar* con relación a la Revelación. Se reconocía su valor y su interés, pero se ignoraba su verdadera autonomía. Gregorio consideraba que la filosofía podía servir para refutar los diversos errores, para conmover el corazón de los que todavía no tenían claro el misterio de la verdad, y para mostrar la verosimilitud de las verdades reveladas. Pero no tenía presente la posibilidad del desenvolvimiento de un saber racional, autónomo con relación al orden sobrenatural. Todo esto es muy lógico, no tratándose de un filósofo profesional, como lo habían sido San Justino o Clemente Alejandrino, sino de un prelado eclesiástico, fundamentalmente preocupado de erradicar los errores arrianos y semi-arrianos, y de conservar intacta la predicación de los Apóstoles.

Al aplicar la razón al misterio revelado comprobó que se puede demostrar racionalmente la existencia de Dios a partir del orden cósmico[3]. Animado por tal descubrimiento, intentó también ilustrar el misterio de la Santísima Trinidad a partir de argumentos de conveniencia tomados de las operaciones inmanentes del alma humana (la inteligencia y la volición). Dios no puede ser menos que el hombre, decía, en quien hay un verbo o palabra interior. Pero, lo que es accidental en el hombre debe ser substancial en Dios, porque en Él no hay nada accidental. Por tanto, el Verbo de Dios debe de ser uno en naturaleza con el Padre, y por esto es un solo Dios. Además, de la misma forma que la respiración procede de la unidad del cuerpo y del alma, así el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. (Pocos años después, y con independencia de San Gregorio, San Agustín seguirá también la vía de las operaciones inmanentes para ilustrar el misterio trinitario).

---

2 *De vita Moysis*, 2 (PG 44, 336-337). Sobre este opúsculo del Niseno, véase Lucas F. MATEO-SECO, *Introducción*, en *Gregorio de Nisa. Sobre la vida de Moisés*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1993, pp. 9-59.

3 Cfr. *Dialogus de anima* (PG 46, 43B-C).

No pretendía el Niseno, como es obvio, una estricta demostración del misterio trinitario. Como ya hemos señalado, sólo intentaba ilustrar al máximo, por medio de argumentos de conveniencia, la condición de las tres divinas Personas. Su metodología adelantó, quizá, en varios siglos el proceso dialéctico de las "razones necesarias", que popularizaría San Anselmo a finales del siglo XI. Como todo precursor, los argumentos de conveniencia del Niseno tenían todavía una formulación muy rudimentaria y se orientaban fundamentalmente hacia la catequesis. En San Anselmo, sin embargo, la argumentación de conveniencia adquirirá un relieve inusitado, con una cuidadosa discusión sobre sus condiciones de posibilidad y una sutil valoración sobre su evidencia demostrativa. (De las "razones necesarias" anselmianas trataremos extensamente en § 39b).

c) Naturaleza del hombre

La influencia del primer Orígenes, el Orígenes del *De principiis*, fue muy notable en la antropología del Niseno, yendo incluso más lejos que su maestro alejandrino. Sostuvo, por ejemplo, la doctrina de la apocatástasis, porque no pudo sustraerse por completo al influjo del neoplatonismo, que postula una forma radical del *exitus-reditus*, una salida y regreso de todo cuanto existe al Uno, entendido tal movimiento no sólo en sentido ascético, sino en sentido ontológico[4]. Quizá por eso, al reflexionar sobre el origen del hombre apeló a la curiosa doctrina del "hombre ideal", ni hombre ni mujer, es decir, asexuado, o mejor, previo a toda división genérica, asegurando que inicialmente –con una distinción de anterioridad y posterioridad puramente lógica– no existía la diferenciación sexual en el modelo humano presente en la mente divina; y que tal distinción sexual fue ideada por Dios, en un segundo momento, en previsión del pecado original. De todo lo cual concluía: "Toda naturaleza humana, desde los primeros hasta los últimos hombres, es única y verdadera imagen del que es, y la distinción de sexos fue algo añadido, según pienso, al final de la obra hecha"[5]. Es muy probable que San Gregorio redactase el citado pasaje al contemplar la creación retardada de la

---

[4] Cfr. Jean DANIÉLOU, *L'être et le temps chez Gregorie de Nysse*, Brill, Leiden 1970, pp. 204-226. Vid. Lucas F. MATEO-SECO, *Masculinidad y feminidad en los Padres griegos del siglo IV*, en Domingo RAMOS-LISSÓN, Pedro Juan VILADRICH y Javier ESCRIVÁ (dirs.), *Masculinidad y feminidad en la Patrística*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1989, pp. 83-124.

[5] *De hominis opificio*, XVI (PG 44, 188D). Su fuente de inspiración pudo ser Filón de Alejandría (*De opificio mundi*, 134).

mujer, según aparece en el segundo relato del Génesis (Gen 2, 22). En todo caso, la perfección del hombre estaría por encima y más allá –continúa– de la distinción sexual. Para lo cual se apoya en un conocido pasaje de la Sagrada Escritura: "[En Cristo], no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús" (Gal 3, 28)[6]. (Puede que también hayan influido en esta concepción, un tanto reductiva de la sexualidad humana, las ideas gnósticas, ya muy difundidas en el ámbito mediterráneo desde finales del siglo II, que condenaban el comercio carnal, incluso dentro del matrimonio).

En este punto de su análisis, Gregorio de Nisa debía preguntarse forzosamente por la causa íntima de la caída del hombre, que en algún sentido había incluso "obligado" a Dios a modificar, en su previsión, su plan sobre la misma naturaleza humana. La causa del pecado en cuanto pecado ha de buscarse –dirá– en la libertad humana, respetada por la liberalidad divina, pues, el hombre y todo cuanto existe surgió por creación, cuya razón última es precisamente la pura liberalidad de Dios. Por consiguiente, el hombre, que es imagen del Altísimo, fue creado también libre. Pero, por su libertad, pudo elegir el mal. Fue al principio, casi al término de la obra de los seis días, cuando Dios, previendo el pecado original, estableció idealmente la división de sexos, para asegurar la perpetuidad del género humano. Por tanto, si no hubiese habido pecado, el hombre, en su condición de hombre ideal, se habría multiplicado al modo como se multiplican los ángeles[7].

Sin embargo, la situación del hombre sexualmente escindido no es definitiva, pues al fin de los tiempos todas las cosas serán restauradas en el ideal primigenio, y el hombre volverá a su condición de "hombre ideal", imagen de Dios. Tal *reditus* a Dios, que presupone la apocatástasis y que tiene sabor neoplatónico, no aclara si la restauración del hombre ideal exigirá la desapa-

---

6 La doctrina nisena del "hombre ideal" no debe confundirse con el "mito del andrógino" de origen platónico (cfr. el *Banquete*) y acogido en la gnosis del siglo II por el Pseudo-Justino, autor del libro gnóstico de *Baruc*, y por el anónimo autor de *Las hipóstasis de los Arcontes*. Sobre este tema cfr. Antonio ORBE, *Antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid 1969, pp. 50-53; y Sofía VANNI ROVIGHI, *La filosofía patrística y medieval*, en Cornelio FABRO (dir.), *Historia de la Filosofía*, trad. cast., Rialp, Madrid 1965, tomo I, p. 207. Vid. también Enrico PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nisa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Vita e Pensiero, Milano 1993; y Josep Ignasi SARANYANA, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII-XIII)*, Publicaciones de la Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca 1997, donde se resume la discusión patrística, tomada de Filón de Alejandría y llegada a San Agustín, a través de Orígenes y San Ambrosio, sobre los tres estratos de la naturaleza humana, y el binario "ratio superior/ratio inferior" (*vir/mulier*). También se analiza el paso del binario al altomedievo.

7 Vid. *De hominis opificio*, XVII (PG 44, 189C). Cfr. Mariette CANEVET, *Saint Grégoire de Nysse*, en DSp, 6 (1967) col. 990.

rición de los individuos de la especie humana, disolviéndose estos en una especie de humanidad universal e hipostasiada; o bien si cada una de las individualidades alcanzará la condición del hombre ideal. Es cierto que la doctrina nisena sobre el *reditus* parece tener en cuenta las palabras de Jesucristo a los saduceos: "Pues en la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles en le cielo" (Mt 22, 30); pero también lo es que la exégesis resulta un tanto arbitraria y, sobre todo, descontextualizada. En todo caso, su influencia posterior fue notable, sobre todo en Juan Escoto Eriúgena, traductor latino del *De hominis opificio*, a mediados del siglo IX (cfr. § 35a).

d) Naturaleza del alma

El largo diálogo *Sobre el alma y la resurrección*, redactado con ocasión de la muerte de su hermana Macrina, constituye uno de los primeros intentos de resolver sistemáticamente las cuestiones filosóficas que la Revelación sobre la inmortalidad y subsistencia del alma planteaban al filósofo cristiano. Las dudas y vacilaciones del Niseno sobre temas tan importantes no son sólo resultado de un estado todavía embrionario de la herramienta filosófica, sino consecuencia del carácter en sí mismo misterioso del alma humana. Por las mismas fechas, San Agustín se encontraba también con dificultades y no pudo llevar la especulación mucho más allá que Gregorio Niseno.

Para el Niseno está claro que el alma no es algo material, entendiendo por material algo que es corpóreo. "Si se piensa que no es lo que es perceptible por los sentidos, ni color, ni figura, ni la dureza, ni la gravedad, ni la cantidad, ni lo que se divide en tres dimensiones, ni posición en lugar, ni nada de lo que se aprecia en la materia, conoces que es algo distinto de todas estas cosas"[8]. Así pues, es lógico que él mismo exclamase: "No sé cómo, si quitamos todo esto en su descripción se puede evitar que desaparezca y se suprima a la vez con ello el objeto mismo de que tratamos". Parece que la

---

[8] *Sobre el alma* (PG 46,40C). Que el alma no es cuerpo, que no muere ni se corrompe ni fenece, sino que es persistente (subsistente) y perpetua, puede leerse en las *Enéadas* de PLOTINO, donde además se supone preexistente. Estas ideas, muy generalizadas en los círculos alejandrinos neoplatónicos, pudieron llegar a Cesarea de la mano de Clemente Alejandrino, fundador de la Escuela de Capadocia, y de Orígenes, y suministrar las nociones técnicas a los primeros pensadores cristianos de esa Escuela. En el proceso de recepción y depuración por parte de los cristianos, una de las primeras ideas discutidas, y finalmente rechazadas por su incompatibilidad con varios artículos fundamentales de la fe católica, fue el tema de la preexistencia de las almas.

descripción negativa que ha ofrecido del alma exige negar su existencia; o bien, como alternativa, identificarla con Dios. Ni una ni otra solución son obviamente satisfactorias. Luego había que intentar una definición de carácter positivo. Y ésta es la que ofreció el Niseno: “El alma es una substancia producida, viviente, intelectual, que comunica por sí a un cuerpo orgánico y sensible, mientras sea capaz de ello la naturaleza de tal cuerpo”.

Entendida el alma como substancia intelectual que comunica con el cuerpo, queda sin resolver la cuestión de su exacta naturaleza, a no ser que se la compare a las substancias intelectuales simples, que son los ángeles, en cuyo caso el Niseno habría abocado de lleno en el platonismo y debería explicarnos cómo comunica el alma con el cuerpo constituyendo una verdadera unidad humana[9]. Aquí se detuvo, sin embargo, la especulación nisena, y aquí la retomarían tantos pensadores posteriores, hasta que Tomás de Aquino pudo ofrecer un análisis convincente de la noción positiva de “espíritu”, ya intuida por los neoplatónicos, pero insatisfactoriamente descrita por ellos.

§ 20. San Agustín de Hipona (354-430)

a) Vida, formación filosófica y principales obras

Si San Justino y Clemente de Alejandría fueron los primeros en mantener una actitud positiva ante la filosofía, con San Agustín quedó superada toda vacilación y establecidos los fundamentos de la llamada “filosofía cristiana”[10].

Las líneas de fuerza del pensamiento agustiniano surgieron de la propia experiencia vital[11]. Nació en la ciudad africana de Tagaste, en el año 354, de padre pagano y madre cristiana (Santa Mónica). Recibió allí su primera instrucción escolar y conoció la doctrina cristiana, aunque no fue bautizado, según una costumbre entonces muy extendida. En el año 370 comenzó sus estudios de retórica en Cartago, y tres años más tarde cayó en sus manos una obra que habría de influir profundamente en su manera de pensar: el *Hortensius* de Cicerón, hoy perdido. A partir de ese instante nació en él la pasión

---

9 Cfr. Jérome GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nyse*, Vrin, Paris 1953, pp. 59-60.

10 Cfr. §§ 10a y 15.

11 Cfr. Claudio BASEVI, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento*, EUNSA, Pamplona 1977, p. 34.

de alcanzar la verdad, que no le abandonó hasta su muerte. Al mismo tiempo leía la Sagrada Escritura sin acertar a comprenderla, e hizo suya la interpretación maniquea del mundo, que le pareció la más racional. Los maniqueos –como ya hemos dicho (cfr. § 12), forma de gnosticismo persa– rechazaban el Antiguo Testamento, porque enseña una supuesta noción antropomórfica de Dios; y, en lugar del Dios revelado en el Antiguo Testamento, afirmaban la existencia de dos principios supremos: uno del bien o de la luz, que sería Dios, y otro de mal o de las tinieblas; éste sostiene una lucha tenaz y a muerte con la luz por el dominio del universo. Tal dualismo daba a San Agustín una explicación tranquilizadora de la presencia del mal en este mundo y en su propia vida, un tanto disoluta, cuyos excesos podía así atribuir a un principio supremo y exterior a su persona, eludiendo toda responsabilidad.

Para ser un buen maestro de retórica era necesaria la lectura de autores clásicos latinos y griegos; fue, pues, mejorando su formación filosófica, y esto le llevó a abandonar tanto el maniqueísmo como su hostilidad hacia el cristianismo, aunque incurrió en una especie de desesperanza de alcanzar la verdad, en un escepticismo ilustrado similar al de los autores estoicos y eclécticos del Alto Imperio Romano. En tal estado de ánimo se trasladó a Roma en el año 383 y desde allí alcanzó la cátedra de retórica de Milán. En ese momento tuvo en sus manos parte de las *Enéadas* de Plotino, en la versión latina de Mario Victorino, que le impresionaron vivamente, sacándole del escepticismo.

San Agustín asimiló rápidamente el neoplatonismo, más o menos aguado por otras influencias filosóficas. Ilusionado por este hallazgo, reformó sus costumbres –no se olvide que el *reditus* del neoplatonismo exigía la purificación ascética– y providencialmente se encontró de nuevo con el cristianismo. Atraído por la fama de San Ambrosio, entonces obispo de Milán, fue a escuchar sus sermones. Pero como no se puede oír al orador sin atender al contenido de sus discursos, San Agustín descubrió –como afirma en sus *Confesiones*– la interpretación católica del Antiguo Testamento y, en particular, la exégesis cristiana del versículo mosaico: “hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gen 1, 26), que no significa que Dios tenga cuerpo, como sostenían los maniqueos, sino que el hombre está dotado de alma espiritual. También oyó a San Ambrosio la explicación de la causa del mal, que reside en el uso depravado de nuestra libertad. Por último, leyendo las epístolas de San Pablo (Rom 13, 13-14) cayó en la cuenta de que el hombre es presa del pecado y que únicamente puede liberarse de él por la gracia que Jesucristo nos ha merecido. A partir de tales descubrimientos, el tema de la naturaleza del alma y la cuestión de la necesidad de la gracia serán puntos centrales de su especulación. Y así, por este camino absolutamente providen-

cial, San Agustín se convirtió a la fe cristiana, después de una experiencia "mística" en Milán (386), y fue bautizado el Sábado Santo del año 387, a la edad de 33 años.

La mayor parte de sus obras de carácter "filosófico" corresponden al período que media entre el catecumenado y su ordenación sacerdotal, acaecida en Hipona el 391. Ello quiere decir que San Agustín redactó su producción filosófica mientras se estaba instruyendo en la fe y sobre la base del caudal neoplatónico que había acumulado en los años 385-386. A finales del 386 escribió *Contra academicos*, donde rebatía el escepticismo; *De vita beata*, que quiere ser una versión cristiana del tema platónico de la felicidad; *De ordine*, sobre el tema del mal; *Soliloquia* o monólogo sobre el conocimiento, la verdad, la sabiduría y la inmortalidad. Entre el bautismo y su ordenación sacerdotal destacan principalmente: *De genesi contra manichaeos, De immortalitate animae, De quantitate animae, De libero arbitrio* (386-395), sobre la libertad y el origen del mal, *De vera religione*, sobre las relaciones entre la fe y la razón, y *De magistro*. Cuatro años después de su ordenación sacerdotal fue consagrado obispo auxiliar de Hipona (395). A partir de ese instante comenzaron a predominar en sus obras los temas teológicos: las *Confessiones, De genesi ad litteram, De Trinitate y De civitate Dei*, por citar sólo las más importantes[12].

San Agustín murió en Hipona el año 430, durante el asedio de la ciudad por los vándalos.

b) Filósofo y teólogo

En su conjunto, la inmensa obra de San Agustín significó la recogida, asimilación y transmisión de la cultura grecorromana y judeo-cristiana a la Edad Media[13]. Pero marcó además una nueva ruta del pensamiento, al expli-

---

[12] Citaremos a San Agustín por la edición bilingüe de la BAC, que comenzó a editarse en Madrid 1946, ha alcanzado ya los cuarenta volúmenes. Para la cronología de sus obras, cfr. Agostino TRAPÈ, *San Agustín*, en VV.AA., *Patrología*, BAC, Madrid 1981, III, pp. 422-481.

[13] Cfr. Étienne GILSON, *La filosofía en la Edad Media* (1952), trad. cast., Gredos, Madrid ²1972, p. 118. Cfr. como obras de introducción a San Agustín: Eugène PORTALIÉ, *Saint Augustin*, en DThC, 1 (1908) col. 2268-2472; M. Federico SCIACCA, *S. Agostino*, La Scuola Cattolica, Brescia 1949; Fulbert CAYRÉ, *Initiation à la philosophie de Saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris 1947; Gustave BARDY, *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre*, DDB, Paris ⁴1948; Erich PRZYWARA, *San Agustín. Trayectoria de su genio. Contextura de su espíritu*, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires 1949; Henry-Irenée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Boccard, Paris ⁴1958; Étienne GILSON, *Introduction a*

car con profundidad las relaciones entre fe y razón. Su filosofía representó el esfuerzo de la fe cristiana que busca una mayor inteligencia de su propio contenido con la ayuda de un instrumento filosófico que, basado sobre todo en el neoplatonismo de Plotino, proclamaba la supremacía del espíritu humano sobre la naturaleza, y de Dios sobre el espíritu humano.

Es importante destacar, antes de que pasemos al estudio pormenorizado de alguna de sus tesis doctrinales principales, que San Agustín no compuso obras filosóficas, en el sentido que damos hoy al término "filosófico", perfectamente distinguidas de otras teológicas; y que desde su consagración episcopal (395) predominaron en sus escritos los temas preferentemente teológicos. Por ello, para obtener luz acerca de la teoría del conocimiento agustiniano es necesario consultar los oportunos textos del *De Trinitate*, obra eminentemente teológica; mientras que en el *De Genesi ad litteram* expone sus teorías acerca de las "razones seminales", y en las *Confessiones* se explaya ampliamente acerca de su noción de tiempo y de eternidad.

Agustín, por tanto, no desempeñó dos papeles, el de teólogo y el de filósofo que considera el "hombre natural". El pensaba más bien en el hombre concreto, humanidad caída y redimida, capaz de alcanzar la verdad, constantemente solicitado por la gracia de Dios, y necesitado de esa gracia para apropiarse de la verdad salvadora. Estaba convencido de que la razón tiene un destacado papel que desempeñar para llevarlo hacia la fe, y, una vez que el hombre ha alcanzado la fe, la razón tiene asignada la tarea de penetrar los datos de dicha fe. No obstante, lo que primariamente interesó a San Agustín es la relación total del alma con Dios. De ahí que sus escritos se caractericen por una maravillosa grandiosidad, pero también por una no rara ambigüedad en las expresiones, que se acuñaron en el fragor del debate dialéctico o como explosión de su riquísima vida interior. San Agustín fue consciente de esa aparente ambigüedad, *prout sonant*, de algunas de sus expresiones, y escribió, al final de su vida (427), sus célebres *Retractationes*. Pero ello no ha sido óbice para que, a lo largo de la historia, algunos espíritus menos grandiosos que él, al leer tales expresiones, se hayan desviado del genuino sentido que San Agustín quiso imprimir a sus palabras. Las polémicas pre-

l'étude de Saint Augustin, Paris 1969; Victorino CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*, BAC, Madrid 1974; Juan PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Barcelona 1972; Niceto BLÁZQUEZ, *Introducción a la filosofía de San Agustín*, Ediciones Escurialenses, Madrid 1984; José Antonio GARCÍA-JUNCEDA, *La cultura cristiana y San Agustín*, Cincel, Madrid 1987; y Marcelo MERINO (ed.), *Dios y palabra humana: en el XVI centenario de la conversión cristiana de San Agustín*, EUNSA, Pamplona 1988.

destinacionistas del siglo IX constituyen un clásico ejemplo, como también las disputas jansenistas de mediados del siglo XVII[14].

c) *Teoría de la verdad*

Como hemos mostrado en el anterior epígrafe, el pensamiento de San Agustín corrió paralelo a su propia vida. Tuvo dos intereses primordiales: una pasión grande por la verdad, suscitada por la lectura del *Hortensius*[15]; y una preocupación creciente por el origen del mal en el mundo, producida por la experiencia de su propia debilidad.

Desde la lectura del *Hortensius*, acaecida en Cartago hacia el año 373, ya nunca abandonó su tema favorito, la búsqueda de la verdad. Pero esa verdad, por la que tanto suspiraba, no se le presentaba como algo abstracto, sino realizada en el encuentro con Dios, que es la Verdad por esencia[16]. Por consiguiente, el tema epistemológico fue, para San Agustín, una cuestión intelectual y, al mismo tiempo, un problema de carácter ético, moral o, más exactamente, religioso. Salir en busca de la verdad era partir hacia el descu-

---

[14] "El Obispo de Hipona consiguió hacer la primera gran síntesis del pensamiento filosófico y teológico en la que confluían las corrientes del pensamiento griego y latino. En él, además, la gran unidad del saber, que encontraba su fundamento en el pensamiento bíblico, fue confirmada y sostenida por la profundidad del pensamiento especulativo. La síntesis llevada a cabo por San Agustín sería durante siglos la forma más elevada de especulación filosófica y teológica que el Occidente haya conocido. Gracias a su historia personal y ayudado por una admirable santidad de vida, fue capaz de introducir en sus obras multitud de datos que, haciendo referencia a la experiencia, anunciaban futuros desarrollos de algunas corrientes filosóficas" (Encíclica *Fides et ratio*, de 14.09.1998, n. 40).

[15] "Mas siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios [de retórica], llegué a un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje todos admiraban, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía, y se llama *Hortensio*. Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia Ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y mis deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a Ti" (*Confessiones*, III, 4,7). Véase Josep Ignasi SARANYANA, *Grandes maestros de la teología*, Atenas, Madrid 1994, cap. II, passim.

[16] "Decían [mis compañeros de retórica]: ¡verdad, verdad!, y me lo decían muchas veces, pero jamás se hallaba ésta entre ellos; antes bien, decían muchas cosas falsas, no sólo de Ti, que eres verdad por esencia, sino también de los elementos de este mundo, creación tuya sobre los cuales, aun diciendo verdad los filósofos, debí haberme remontado por amor de Ti, ¡oh Padre mío, sumamente bueno y hermosura de todas las hermosuras!" (*Confessiones*, III, 6, 10).

brimiento de Dios. He aquí las dos vertientes de su teoría de la verdad: una, de carácter filosófico y otra, teológico-moral. La primera de estas dos coordenadas tenía dos momentos fundamentales: desmontar los argumentos del escepticismo del Bajo Imperio, y determinar dónde debe buscarse la verdad. La segunda, que hemos denominado coordenada vital, consistía en tomar conciencia de que el esfuerzo por descubrir la verdad no debía darse nunca por concluido en esta vida[17].

El punto de partida de toda la epistemología agustiniana era la fe misma, según aquel principio que él habría de legar a la Edad Media: *fides quaerens intellectum*. San Agustín no dudaba al respecto, puesto que él mismo sólo había encontrado la verdad cuando encontró la fe. Por la fe, San Agustín sabía que Dios es la suma verdad y el fin de toda nuestra existencia. Pero esto también lo podía razonar sobre la base de las categorías filosóficas que había heredado del medioplatonismo y del neoplatonismo. Supuesto que Dios se encuentra al término de nuestra vida, es inseparable, aunque distinguible conceptualmente, la búsqueda de la verdad y el salir al encuentro de Dios. Este proceso único, a la vez intelectual y salvífico, debía ser cuidadosamente establecido por medio de una metodología crítica, en la que entraban en juego tanto elementos lógicos como psicológicos. De todo ello se ocupó atentamente en su opúsculo *Contra academicos* (redactado en noviembre del 386), reduciéndolo a dos cuestiones fundamentales. Primera: si la verdad existe. Segunda: si es posible encontrarla. Justificar la existencia de la verdad supone desmontar las razones de los escépticos, y a tal fin desarrolló su célebre *duda* contra los escépticos. La posibilidad de encontrarla debía ponerse necesariamente –tal era su experiencia personal– en relación con la manifestación de Dios a los hombres.

d) La duda anti-escéptica

Conviene afirmar, ante todo, que el punto de partida agustiniano no consiste en "poner" la realidad a partir de la certeza del yo-pensante, pues la realidad extramental existe con independencia de mi conocimiento y de mis certezas. Sería absurdo cuestionar absolutamente la objetividad de las sensa-

---

[17] "La fe cierta es principio siempre de conocimientos; pero nuestra ciencia sólo se perfecciona después de esta vida, cuando veamos a Dios cara a cara. Tengamos esto presente, y conoceremos que es más seguro el deseo de conocer la verdad que la necia presunción del que toma lo desconocido como cosa sabida. Busquemos como si hubiéramos de encontrar, y encontraremos con el afán de buscar. Cuando el hombre cree acabar, entonces principia" (*De Trinitate,* IX, I, 1).

ciones, llevando la crítica epistemológica a su último extremo, sobre todo si tiene la garantía que ofrece la infalibilidad gnoseológica de la luz divina (cfr. *infra* § 20 e). San Agustín estima, por consiguiente, que el mundo de la experiencia impone cierta suma de certidumbres. Contra la evidencia de la realidad del universo sensible no hay –según él– escepticismo que valga. Los sentidos pueden muy bien engañarnos sobre la naturaleza de las cosas que vemos, pero no sobre la existencia de ellas: aunque no fueran más que aparentes, sería verdad que estas apariencias existen. Porque al afirmar la existencia del mundo exterior, no afirmamos sino lo que vemos y tal como lo vemos[18].

Pero en última instancia, aunque me atreviese a dudar de la existencia del mundo exterior, del mundo de las apariencias, no podría negar mi propia existencia sin atentar contra el principio de no-contradicción. Tal es el argumento que desarrolló genéricamente en el *Contra academicos* y que explícitamente expuso en sus *Soliloquia*:

> "Tú que deseas conocerte, ¿sabes que existes? –No lo sé. –¿Eres un ser simple o compuesto? –No lo sé. –¿Sabes que te mueves? –No lo sé. –¿Sabes que piensas? –Lo sé. –Luego es verdad que piensas. –Ciertamente"[19].

El argumento de San Agustín es lineal: si tengo certeza de que pienso algo, o sea, si es verdad que pienso, soy un ser pensante: *yo pienso*. Por tanto, el escepticismo no puede llevarnos tan lejos que suponga negar la existencia del yo pensante, de la cual tengo certeza[20]. La transición entre sujeto pensante y conciencia de sí está expedita y resulta natural y espontánea. Todavía no se ha producido la solución de continuidad entre ambos, algo que habría de producirse muchos siglos después, en plena modernidad.

La expresión más acabada de la duda anti-escéptica agustiniana es el *si fallor, sum*: si soy capaz de equivocarme, si me equivoco, es que existo; expresión que, si no se encuentra tan simplificada en los mismos escritos agustinianos, sí se halla en los siguientes términos: "Mas, ¿podrías engañarte si

---

18 Cfr. *Contra academicos*, III, 11, 24-25.

19 *Soliloquia*, II, 1, I.

20 Téngase en cuenta que San Agustín pretende mostrar la existencia del mundo extramental (reducido al caso límite de la existencia del yo pensante) a partir de la operación de pensar, que exige un sujeto. Descartes, por un método semejante, pretende fundamentar la evidencia de una *idea* que llevará a recuperar la realidad extramental. Agustín parte de la realidad extramental para mostrar, vía pensamiento, que su no existencia sería un absurdo (*sum, ergo cogito*). Descartes cuestiona su existencia para recuperarla por la vía del pensamiento (*cogito, ergo sum*). Hay, quizá, coincidencia en el método; pero los propósitos y puntos de partida son totalmente distintos.

realmente no existieras"[21]. La versión latina dice: "Si non esses falli omnino non posses", que es lo mismo que el *si fallor, sum*. Por consiguiente, podríamos concluir, con San Agustín, que el absoluto escepticismo es un absurdo.

Desde la verdad de mi existencia como ser que piensa, puedo argumentar sobre las verdades de mis pensamientos, es decir, sobre la verdad de los contenidos de mi "sabiduría" y, a través de la sabiduría (§ 20 e), puedo juzgar sobre la realidad del mundo exterior. A partir de este momento, la existencia de verdades eternas me pone directamente en contacto con Dios, por medio de una prueba psicológica de su existencia, que expondremos detenidamente (§ 20 f).

e) La iluminación

La verdad ha de buscarse en el interior del hombre: "¡Ay, ay de mí, por qué grados fui descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad! Y todo, Dios mío –a Quien me confieso por haber tenido misericordia de mí cuando aún no Te confesaba–, todo por buscarte no con la inteligencia –con la que quisiste que yo aventajase a los brutos–, sino con los sentidos de la carne, porque Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío, y más elevado que lo más sumo mío"[22]. En este precioso texto, redactado después de narrar su encuentro con el *Hortensius*, se ofrece una cierta disyuntiva entre el conocimiento de los sentidos y el conocimiento de la inteligencia, como si sólo fuera verdadero el de la inteligencia.

El Doctor de Hipona distinguió, en efecto, tres niveles de conocimiento. En el nivel más bajo de conocimiento, en la medida en que éste puede ser llamado conocimiento, se sitúa la "sensación", que es común al hombre y a los brutos. El nivel más alto del conocimiento, peculiar al hombre, es la contemplación de las cosas eternas ("sabiduría") por la sola mente, sin intervención de la sensación. Pero entre esos dos niveles hay una especie intermedia, en la que la mente juzga de los objetos corpóreos de acuerdo con modelos eternos e incorpóreos.

Según San Agustín, las cosas o verdades eternas, que el hombre conoce sólo por medio de la inteligencia sin intervención de los sentidos, se hacen "visibles" a la inteligencia por medio de una "luz divina" que, procedien-

---

21 *De libero arbitrio*, II, 3, 7.

22 *Confessiones*, III, 6, 11.

do de Dios, capacita a la mente humana para que vea las características de inmutabilidad y necesidad de las ideas eternas, al mismo tiempo que imprime esas ideas en el alma. Esta luz no es, como se ha dicho en alguna ocasión, el intelecto agente o activo, lo que, de ser cierto, habría convertido al de Hipona en una especie de precursor independiente de la doctrina árabe del intelecto agente separado; no es ni el concurso ordinario de Dios, ni la gracia sobrenatural. Tampoco consiste en ver las ideas eternas en la esencia divina (ontologismo), pues San Agustín era consciente de que la esencia divina no puede contemplarse en el estado de viador, sino sólo después de la muerte en gracia[23]. Tal luz se compara a la luz del sol, que ilumina las cosas corpóreas, pues ella hace visible las incorpóreas en las cuales se conocen las corpóreas. En definitiva, es una luz incorpórea especial que proviene de Dios.

Por todo lo dicho, el de Hipona no puede ser adscrito –en cuanto a su epistemología– ni al ontologismo, ni al platonismo puro (que supondría admitir la preexistencia de las almas), ni al estricto neoplatonismo (porque la luz divina agustiniana no es el *noûs* plotiniano). Tiene, es cierto, elementos que recuerdan o están tomados de estas corrientes filosóficas; pero su pensamiento es del todo original, y no está exento de un halo misterioso y de mucha dificultad[24].

En todo caso, y resumiendo los puntos centrales de su doctrina, Agustín afirmó que las sensaciones sólo conducen al conocimiento de la realidad

---

[23] En 1930 tuvo lugar un intenso debate entre Marie-Benoit Lavaud y Marie Comeau sobre la exégesis agustiniana y tomasiana acerca del arrebato paulino, narrado en I Cor 2, 9 y II Cor 12, 2-4. El punto de partida de la discusión era la recepción aquiniana de la hermenéutica de San Agustín a los citados pasajes paulinos. Para el Hiponense, en efecto, no es posible la visión propiamente dicha en el estado de viador. Aquino, en cambio, se habría separado, en un primer momento, de la interpretación agustiniana, entendiendo que San Pablo, siendo todavía viador, pudo gozar, aunque sólo por un instante, de la visión esencial, sin especie creada ni verbo mental. Posteriormente, Santo Tomás habría vuelto a posiciones más acordes con San Agustín, negando la posibilidad de la visión facial, en sentido estricto, durante el estado de viador. Cfr. sobre esta polémica: Josep Ignasi SARANYANA, *Grandes maestros de la Teología*, cit. en nota 15, pp. 117-120.

[24] La dificultad principal estriba –como ha puesto Gilson de manifiesto– en que esa "luz divina", increada, por tanto, entra en contacto y produce en un alma creada un conocimiento creado. Parece que las relaciones de lo increado con lo creado, en el ámbito de la epistemología, no fueron claramente resueltas por San Agustín. Cfr. Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, cit. en nota 12, pp. 106-107. Sobre la iluminación agustiniana véase: Agostino TRAPÈ, *San Agustín*, cit. en nota 13, pp. 502-503.

extramental sensible si se las compara con las ideas impresas en el alma por la luz divina[25].

Qué duda cabe que la teoría de la iluminación, en cualquiera de sus variantes, bien en la agustiniana, o bien en la ockhamista más tardía, si se tomase en sentido absoluto, abriría una puerta al escepticismo. Pero para un teólogo, empapado en el concepto del Dios bíblico y cristiano, que tenga la fe como punto de partida de su análisis epistemológico, esta teoría no constituye el arranque del escepticismo, sino, todo lo contrario, la garantía misma de la verdad de nuestro conocimiento. No tiene sentido pensar que Dios, que nos creó necesitados de la luz divina para conocer naturalmente, y que nos redimió en la Cruz, nos vaya a engañar ahora. La luz divina será, por el contrario, un seguro gnoseológico frente a las posibles ilusiones sensoriales[26].

f) Las tres pruebas de la existencia de Dios

No hay duda de la existencia de verdades eternas e inmutables, que son independientes de mis sensaciones. Tal es el caso, por ejemplo, de las verdades matemáticas: "siete más cuatro –en el sistema de base diez– es once". Al mismo tiempo, dispongo de una serie de ideas que permanecen inmutables en mí, a partir de las cuales juzgo: por ejemplo, la idea de bien, de justicia, de belleza. Estos modelos ejemplares invariables deben tener necesariamente su fundamento en el Ser eterno (invariable) y plenamente perfecto, porque yo, mudable y variable, no puedo ser origen de lo invariable e inmutable.

También aparece en San Agustín, aunque todavía en estadio embrionario, la prueba de la existencia de Dios a partir de los efectos propios de Dios, cuando, por ejemplo, medita el salmo 73: "¿Cómo sé que estás vivo tú, cuya mente no veo? ¿Cómo lo sé? Tú contestarás: porque hablo, porque ando, porque trabajo. ¡Necio! Por las operaciones del cuerpo yo sé que tú vives, ¿y no puedes tú por las obras de la creación, conocer a tu Creador?".

---

25 "Bueno es esto y aquello; prescinde de los determinativos *esto* y *aquello* y contempla el Bien puro, si puedes; entonces verás a Dios, Bien imparticipado, Bien de todo bien. Y en todos estos bienes que enumeraré y otros mil que se pueden ver o imaginar, no podemos decir, si juzgamos según verdad, que uno es mejor que otro, si no tenemos impresa en nosotros la idea de bien, según la cual declaramos buena una cosa y la preferimos a otra" (*De Trinitate*, VIII, 3, 4).

26 Cfr. Sergio RÁBADE ROMEO, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, CSIC, Madrid 1966, pp. 114-115.

Asimismo ofrece otra prueba de la existencia de Dios basada en el consentimiento universal: "con la excepción de unos pocos en los que la naturaleza está excesivamente depravada, toda la razón humana confiesa que Dios es el Autor del mundo"[27].

g) *Razones eternas, razones seminales, hilemorfismo universal y pluralidad de formas*

Dios conoce todas las cosas desde la eternidad: las que ha hecho, las que pudo hacer y hará, y las que pudo hacer y nunca hará. Ese conocimiento de Dios es en las ideas divinas, que reciben el nombre de *razones eternas*[28]. Tales razones eternas están en el Verbo, porque, según San Juan: "todas las cosas fueron hechas por Él, y sin Él nada ha sido hecho"[29]. Este tema, en el que se apoyará la doctrina del ejemplarismo medieval (cfr. § 73d), le pareció de tanta trascendencia –sin duda alguna en polémica con la doctrina del *noûs* neoplatónico[30]– que le dedicó íntegramente una de sus obras, el opúsculo *De ideis*[31].

Sobre la base de las razones eternas, Dios creó libremente el mundo a partir de la nada (expreso rechazo del emanacionismo de Plotino). Primero creó una materia sin ninguna forma determinada[32], abierta a ser cualquier cosa, en la cual estaban las *razones seminales*, es decir, los gérmenes de las

---

27 *In Ioannis Evangelium*, 106, 4.

28 Cfr. *Confessiones*, I, 6, 9.

29 Cfr. *De Trinitate*, III, 8, 13; III, 9, 16-18.

30 Para los neoplatónicos, el Uno mismo es absolutamente simple y está por encima de la dualidad de sujeto y objeto, de pensamiento y de ser. Pero, en cuanto se vuelve a sí mismo y, por medio de la *reflexión*, adquiere conciencia de sí propio, es espíritu (*noûs*). Por consiguiente, el Uno es la fuente primera del espíritu, del alma y de la vida (los tres momentos de la emanación necesaria, natural y eterna); pero el Uno no es ni entendimiento ni pensamiento autoconsciente ni alma ni amor. Sólo el *noûs* piensa, en un indefectible acto intuitivo, el mundo de las ideas eternas. Pero el *nous* no es el Uno, pues entre ambos hay alteridad. No cabe por consiguiente, mayor distinción entre la doctrina cristiana trinitaria y la doctrina neoplatónica del *noûs*. Cfr. sobre este tema: Émile BRÉHIER, *La filosofía de Plotino*, Sudamericana, Buenos Aires 1953, pp. 63-66; y Giuseppe FAGGIN, *El pensamiento griego*, en Cornelio FABRO, *Historia de la Filosofía*, trad. cast., Rialp, Madrid 1965, I, pp. 164-166.

31 Esta obra forma parte de *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber I*, escrito entre el 388 y el 396. Edición en PL, 40, 29-31.

32 Cfr. *De Genesi contra manicheos*, 1, 17, 11.

cosas que habrían de manifestarse con el paso del tiempo[33]. Después, y según el transcurso del tiempo, esas razones seminales desarrollaron todas las virtualidades que contenían. De este modo, San Agustín intentó casar dos textos de la Sagrada Escritura que a primera vista parecían irreconciliables. Por una parte, el Eclesiástico (18, 1) dice que Dios creó todas las cosas juntas, es decir, de una vez. Pero el libro del Génesis (1,1-2,2) señala que aparecieron en días o momentos sucesivos. Según el obispo de Hipona, Dios lo hizo todo de una vez sembrando en la materia primigenia las razones seminales o semillas de todo lo que aparecería posteriormente en el tiempo. Tales razones seminales creadas reproducen las razones eternas increadas[34].

Ahora bien, si la materia –lo primero creado y de lo cual sale todo– tenía la posibilidad de desarrollarse en un número indefinido de direcciones, por causa de las razones seminales que Dios había puesto en ella; esa primera materia estaba ya conformada en algún sentido, al menos con la forma de indeterminación máxima, que es no ser ni esto ni aquello, pero poderlo ser todo. Esta materia semiformada (como dirán más tarde los medievales) es la *hyle* agustiniana[35]; y por el hecho de que esa *hyle* podía potencialmente dar

---

[33] "Pero como en la semilla estaban invisiblemente y al mismo tiempo todas las cosas, las que en la sucesión de los tiempos formarían el árbol, así también se ha de pensar del mismo mundo, cuando Dios creó todas las cosas que en él y con él fueron hechas al ser hecho el día; no solamente el cielo con el sol, la luna y las estrellas, de los que al presente se conserva la disposición con el movimiento circular, y la tierra y los abismos, que están sometidos a movimientos que podríamos llamar inconstantes y que forman la otra parte inferior del mundo; sino también aquellos seres que el agua y la tierra potencial y causalmente produjeron, antes de que apareciesen en la sucesión de los tiempos como a nosotros nos son ya conocidos en las obras que Dios hasta el presente trabaja" (*De Genesi ad litteram*, V, XXIII).

[34] La doctrina de la materia amorfa primigenia (el caos genesíaco) sembrada de razones seminales tiene cierta semejanza con las tesis estoicas sobre el Logos, que produce de la substancia eterna los seres singulares. Bien entendido que, si Agustín tuvo a la vista la teoría estoica sobre las cuatro categorías de lo real, al adoptarla la purificó de cualquier asomo de pan-entismo. Cfr. sobre esta cuestión: Giuseppe FAGGIN, *El estoicismo*, en Cornelio FABRO, *Historia de la Filosofía*, cit. en nota 30, I, pp. 128-129.

[35] "Pero yo llamo *hyle* a una cierta materia absolutamente informe y sin cualidad alguna, de la que se forman todas las cualidades que nosotros percibimos por nuestros sentidos, como lo sostuvieron los antiguos filósofos. Por eso la selva o bosque se denomina en griego *hyle*, porque es materia apta para que la trabajen o modelen los artífices, no para que ella sea hecha algo. No debe decirse, por consiguiente, que sea mala esa *hyle*, que de ningún modo puede ser percibida por nuestros sentidos y que apenas puede concebirse por la privación absoluta de toda forma. Tiene, pues, en sí esa materia capacidad o aptitud para recibir determinadas formas, porque si no pudiere recibir la forma que le imprime el artífice, ciertamente no se llamaría materia. Además, si la forma es un bien, por lo cual se llaman mejor formados los que por ella sobresalen, como se llaman bellos por su belleza, no hay duda de que también es un

lugar a todo, a partir de San Agustín se originó una doctrina que habría de tener un profundo arraigo en la filosofía de la Alta Edad Media, denominada "hileformismo universal". Al éxito de esa teoría contribuyó, en el siglo XI, una obra de inspiración neoplatónica, escrita por el hispanojudío Avicebrón (cfr. § 62), titulada *Fons vitae*, que, traducida en Toledo a mediados del siglo XII, fue recibida en París en el siglo siguiente; y, al mismo tiempo, el hilemorfismo dio pie a la teoría de la "pluralidad de formas" [substanciales] en un mismo supuesto, que debe tener dos al menos: la propia de la materia semiformada y la forma que le hace ser lo que es. Tal es el sentido de las palabras de San Agustín: "ex informitate formata"[36], todas las cosas formadas a partir de lo informe[37].

h) El alma humana

San Agustín comprendió bien la trascendencia del tema de las razones seminales, y los problemas metafísicos a que daba lugar, cuando se enfrentó con la cuestión del origen del alma. Al sostener la transmisión del pecado original por generación, porque éste afecta a toda la naturaleza humana, dudó sobre la posibilidad de que también el alma fuese transmitida por los padres a los hijos (cierta forma de "traducionismo"). En caso afirmativo, el alma debería surgir de esa materia informe en la que todo había tenido su origen. De ahí que el alma –según San Agustín– debería ser material en cierto sentido, aunque su específica materialidad sería absolutamente distinta de las demás materialidades y, por consiguiente, podría decirse que es "espiritual". Un testimonio importante de sus dudas es el siguiente texto: "¿Cómo puede el alma, que no tiene magnitud como la tiene el cuerpo, sentir lo que siente el cuerpo cuando éste es tocado en cualquier parte de

---

bien la misma capacidad de recibir la forma. Porque así como es un bien la sabiduría, nadie duda de que también lo es el ser capaz de sabiduría. Y como todo bien procede de Dios, a nadie le es lícito dudar de que esta materia informe, si es algo, solamente puede ser obra de Dios" (*De natura boni contra manichaeos*, XVIII).

[36] *De Genesi ad litteram*, V, 5, 14.

[37] Cfr. Étienne GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, cit. en nota 10, p. 266. Daniel A. CALLUS ha demostrado que la tesis de la pluralidad de formas substanciales en el mismo compuesto, no está en San Agustín, sino que fue una innovación de Ibn Gabirol: *The Origins of the Problem of the Universality of Form*, en "The Thomist", 24 (1961) 120-149. Cfr. También James A. WEISHEIPL, *Albert Magnus and the Universal Hylemorphism: Avicebron*, en Francis J. KOVACH y Robert W. SHAHAN (eds.), *Albert the Great: Commemorative Essays*, Norman University of Oklahoma 1980, pp. 239-260.

él”[38]. (De todas formas, tal concepción de lo “espiritual”, de carácter negativo, como ausencia o privación de lo físico o corporal, está todavía muy lejos de la noción positiva de lo “espiritual”, que sólo se alcanzará en pleno siglo XIII).

Con todo, no cabe sostener con certeza que San Agustín haya defendido el traducionismo, ni tampoco que se haya decantado totalmente hacia el creacionismo del alma. En las *Retractationes* afirmó expresamente: “Ni entonces lo sabía [hacia el 387/388, cuando redactó el *De quantitate animae*], ni lo sé todavía ahora [es decir, hacia el 426/427]”[39]. Y, por lo mismo, tampoco puede asegurarse con certeza que haya defendido la materialidad del alma, al menos un cierto tipo de materialidad etérea. Siempre que habla de la *quantitas animae*, se refiere a su potencia, virtud o capacidad, no a la cantidad que se expresa en la extensión. Sin embargo, en ocasiones compara el alma a los cuatro elementos, tales como la tierra, el fuego, el aire y el agua, que si bien no son compuestos, tienen cierta consistencia de carácter material.

Una de las preguntas de Evodio, en el diálogo *Sobre la grandeza del alma*, expresada en múltiples formas, pero siempre repetida, es muy sintomática: “Bien; concedo que el alma ni es cuerpo ni cosa corpórea; pero, dime: en último término ¿qué es?”[40]. San Agustín retrasa la respuesta, que al fin, no llega... Sin embargo, sabe decirnos que el alma racional es incorpórea, y que es indestructible, ya que es asiento de la verdad inmutable, cuyo contrario, el error, no tiene capacidad para destruirla. Y la razón de ello es que aun para equivocarse hace falta ser. El alma es incorpórea; pero, ¿es lo mismo ser incorpórea que ser inmaterial?

Además, en el alma humana encontramos, según el obispo de Hipona, dos modos de realizar la imagen trinitaria de Dios en el hombre. La primera imagen parte del hecho de que el alma se conoce y ama. El conocimiento que tiene de sí misma es reflejo, como lo enseña Agustín con palabras inequívocas: “En consecuencia, se conoce a sí misma por sí misma, pues es inmaterial. Porque, si no se conoce, no se ama”. Al conocerse la mente, surgen ya dos realidades: la mente y su conocimiento propio. Después, al conocerse se ama. Tenemos ya tres términos: la mente, su conocimiento y su amor. La segunda trilogía se descubre en las tres facultades del alma: memoria, entendimiento y voluntad. Consideradas en sí mismas, no difieren sino en función

---

38 *De quantitate animae,* XXII, 40. Como puede comprobarse, el mismo tenor dubitativo que ya habíamos detectado en San Gregorio de Nisa, aunque ambos autores fueron independientes entre sí (cfr. § 19d).

39 *Retractationes,* 1, 1, 3.

40 *De quantitate animae,* XIII, 22.

de sus relaciones recíprocas: sé que entiendo lo que entiendo; sé que quiero lo que quiero; y recuerdo lo que sé. Comprender, recordar y amar son tres actos y una esencia, tres términos en un alma, como tres relaciones distintas de una misma esencia. En la primera de estas imágenes trinitarias hay un hábito o acto; en la segunda, una substancia. (La forma agustiniana de presentar la distinción entre el alma y sus facultades originó posteriormente, entre sus seguidores plenomedievales, la doctrina de la distinción puramente lógica o, a lo sumo, formal, entre el alma y sus potencias).

Las diferencias entre la Trinidad divina y la humana son obvias: un hombre cualquiera tiene dichas tres potencias, pero no es ninguna de ellas, sino que las posee. En la simplicidad divina, por el contrario, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no pertenecen a un Dios, sino que son un Dios en tres personas; no una sola persona, como sucede en el hombre.

i) El compuesto humano

Pasemos ahora al compuesto humano. El hombre es, según el Doctor de Hipona, un alma que se sirve de un cuerpo. Concibe al hombre bajo dos aspectos: a) como una substancia completa y acabada, sujeto de atribución de operaciones inmanentes y transeúntes; y b) como problema filosófico (unidad frente a dualidad). En esta última cuestión se muestra fuertemente influido por el platonismo y el neoplatonismo, y no acierta a conjugar la unidad humana con la dualidad de coprincipios entitativos del ser humano (alma y cuerpo). Para San Agustín, el alma es una substancia racional completa, dotada de todas las virtualidades necesarias para gobernar el cuerpo, que tiene por fin la unión con Dios. Si el cuerpo, por su parte, es también substancia completa, ¿cómo explicar entonces la unidad del hombre? ¿Bastaría, para explicar la unidad del compuesto humano, señalar que es propio del alma dar la vida y mover el cuerpo que anima? Parece que no, porque de ese modo no se daría cumplida cuenta de cómo dos cosas completas y distintas entre sí constituyen un único sujeto humano. San Agustín depende demasiado, en su antropología filosófica, de las doctrinas de Platón y de los neoplatónicos, para que pueda entender verdaderamente la dualidad –no el dualismo– del compuesto humano; es decir, para que pueda comprender cómo puede resultar un ser absolutamente uno, de dos principios tan distintos como son el alma y el cuerpo.

j) El mal y la libertad

La "esencia plena" o Dios es el Bien, tanto para Platón como para San Agustín. La perfecciones de las criaturas, repetidamente enumeradas, no son más que participaciones, según un más o menos, del Bien. En consecuencia, por la creación toda la realidad es buena en la medida en que es. El *mal*, por tanto, no ha sido creado por Dios. Sin embargo, existe. En consecuencia, no puede consistir más que en la privación de la perfección debida. Y, por ser privación, para existir se apoya en el bien, como en un sujeto. Estas dos identificaciones: del ser con el bien, y del mal con la privación del bien (y, por tanto, privación de ser o de realidad), las encontraremos, a partir de San Agustín, repetidas frecuentemente por los pensadores medievales.

Suele hablarse de muchas clases de males, viene a decir San Agustín, pero es preciso distinguir: los *males físicos* o naturales, que no son propiamente males, sino privaciones queridas por Dios en vistas del bien total del universo; por ejemplo, toda criatura perece, pero desde el punto de vista del conjunto del universo, la destrucción de una cosa queda compensada por la aparición de otra. En cambio, el único mal verdadero es el *mal moral*, el pecado, que procede de la libre voluntad de las criaturas racionales. ¿Cómo es posible esto? ¿Es mala la voluntad libre? La respuesta de San Agustín es clara: la voluntad humana, considerada en sí misma, es buena, y el libre albedrío, en sí mismo, es un bien y es condición para alcanzar la felicidad; sin embargo, la voluntad creada es falible, se puede equivocar, y el ejercicio del libre albedrío comporta el riesgo del pecado.

Así pues, la voluntad libre se hace mala cuando está privada del *orden debido*. Así expresa su experiencia San Agustín en las *Confessiones*: "Cuando yo deliberaba servir al Señor, tal como lo había decidido mucho antes, era yo el que quería y era yo el que no quería; y ese yo, era yo. Ni quería plenamente ni plenamente no quería. Luchaba yo conmigo mismo y me escindía. Esa escisión se hacía contra mi voluntad, pero no mostraba otra naturaleza diversa, sino que mostraba el castigo de mi naturaleza. No era yo el que hacía esa escisión sino el pecado que habitaba en mí: consecuencia del castigo de un pecado más libre. Porque yo era hijo de Adán". En otras palabras: la rebelión del cuerpo contra el alma es consecuencia del pecado original, del cual procede la concupiscencia y la ignorancia. Desde la comisión de ese pecado, el alma, que había sido creada para gobernar un cuerpo, se encuentra regida por él, y, en consecuencia, se orienta a lo material; y, puesto que no saca de sí misma las sensaciones e imágenes, sino que las obtiene a través del cuerpo, termina conformándose al cuerpo.

La doctrina de San Agustín no se aparta de la experiencia de su vida; por eso traza con rasgos muy fuertes y vivos el drama del mal a propósito de los

recuerdos de su adolescencia: "Yo quise hurtar y hurté; no llevado por la necesidad o la penuria, sino por escasez de justicia y abundancia de iniquidad. Robé cosas que yo tenía, y aun mejores; no quería disfrutar de lo que robaba, sino disfrutar con el mismo hurto y pecado... Una vez cogidas las peras, las arrojé; el único banquete fue la iniquidad. Si algo de aquello entró en mi boca, lo condimentaba la maldad"[41]. Este mal acaba encadenando: "El enemigo se había apoderado de mi querer; lo había convertido en cadena que me apresaba. De la voluntad perversa, surge la concupiscencia; sirviendo a la concupiscencia, surge el hábito; y no resistiendo al hábito, nace la necesidad. Estos eslabones entre sí soldados –por eso los llamo cadena– me tenían constreñido a dura servidumbre".

El texto de las *Confessiones* que acabamos de reproducir subraya, junto a la gravedad del pecado, su influjo en la vida del hombre: produce claudicaciones sucesivas, incita excusas que se convierten en justificaciones, de manera que la maldad no curada crece y se construye para sí misma caminos sin salida. Por eso San Agustín comprendió muy bien la necesidad de la gracia para poder salir del pecado y cumplir la Ley de Dios, pues la gracia divina restituye al libre albedrío el poder de hacer el bien. Por consiguiente, la libertad consiste en usar bien del libre albedrío: *libertas vera est Christo servire*[42]. Y así, la libertad es mayor cuanto más unido está el hombre a Dios, y por tanto, más apartado del mal. Aquí inicia San Agustín una concepción de la libertad que desarrollará más ampliamente San Anselmo, a finales del siglo XI (cfr. § 39 g, in fine).

El tema del bien y del mal nos lleva a considerar la doctrina agustiniana acerca de la virtud[43]. No existe una doctrina sistemática de la virtud en San Agustín y tampoco puede construirse una a partir de sus escritos. La definición que está en la base de todas las virtudes es la expresada en *De civitate Dei*: "El mismo amor que hace que se ame bien lo que debe amarse, debe ser amado también con orden, y así existe en nosotros la virtud, que trae consigo el vivir bien. Por eso me parece que la definición más breve y acertada de virtud es ésta: la virtud es orden en el amor [*ordo amoris*]".

Para el Hiponense no basta amar para ser virtuosos, sino que debemos amar rectamente. Interpretan mal su pensamiento quienes piensan que hay en él una actitud sentimental en aras de un misticismo que lo perdona todo.

---

41 *Confessiones*, II, 6, 12.

42 Cfr. Ulrich FAUST, *Christo servire libertas est*, Anton Pustet Verlag, Salzburg-München 1983, p. 58. Esta expresión se encuentra literalmente en San Ambrosio y en Próspero de Aquitania, colaborador de San Agustín, aunque más joven que él.

43 Seguimos el estudio de Josefa ROJO, *La virtud como "ordo amoris"*, en AHIg 8 (1999) 418-423. Cfr. *De civitate Dei*, XV, 22.

Por el contrario, la prueba de fuego del amor verdadero es que está sometido al orden. El orden que debe seguir el amor es ampliamente expuesto en el *De doctrina christiana:* "Vive en justicia y en santidad quien rectamente valora las cosas. Y hace tal quien tiene ordenado su amor, para que no ame lo que no ha de amarse, ni se abstenga de amar lo que debe amarse, ni ame igual lo que ha de amarse más o menos, ni más o menos lo que ha de amarse igual [...]. A todo hombre, en cuanto hombre, se le debe amar por Dios; y como Dios debe ser amado más que cualquier hombre, más debe uno amar a Dios que a sí mismo". Así, las virtudes son la mejor prueba de nuestro amor a Dios, ya que cuando el hombre se ordena libremente no hace sino aceptar el plan establecido por Dios para sus criaturas.

Respecto de las virtudes de los paganos, es decir, a la posibilidad de que los no cristianos (los no bautizados) adquieran verdaderas virtudes, el obispo de Hipona sostiene afirmaciones que han confundido a algunos comentaristas, como si Agustín negase absolutamente a los paganos la capacidad de una vida más o menos virtuosa. Cuando el Hiponense califica de falsas las virtudes de los paganos, sólo descalifica aquellas virtudes que carecen de rectitud de intención y, por ello, no alcanzan los requisitos de la virtud moral tomada genéricamente, ya sea de paganos, judíos o cristianos. Pero, es innegable que sus circunstancias históricas y su misma labor pastoral le impelieron a expresarse con más dureza contra los paganos, sobre todo en el contexto de la polémica antipelagiana.

k) Las dos ciudades

El obispo de Hipona vertió su filosofía moral y su doctrina sobre la felicidad en el libro *De civitate Dei*, escrito con motivo del saqueo de Roma, por las tropas del visigodo Alarico, el 24 de agosto del 410. Aquella tragedia deprimió hondamente tanto a cristianos como a paganos, pero, sobre todo, envalentonó a los paganos contra los cristianos, acusándolos de haber irritado a los dioses, que habrían abandonado la protección de la ciudad de Roma. Los cristianos serían culpables de la desgracia. Por ello, después de llorar el sacomano de Roma, que no sólo suponía la pérdida de muchas riquezas materiales y artísticas, y de tantas obras espirituales, porque Roma era garantía de libertad, San Agustín se puso a reflexionar sobre el significado de aquel terrible acontecimiento, y construyó su grandiosa teología de la historia, en su *De civitate Dei contra paganos libri vinginti duo*.

San Agustín no ignoraba la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural, y, como ya hemos dicho, reconocía la posibilidad del bien en el orden es-

trictamente natural. Así podía distinguir entre el cuerpo humano, que consideraba bueno, y las correspondientes sociedades temporales, destinadas a conseguir los bienes necesarios para la vida; y la *civitas Dei*, constituida por los hombres que viven según determinadas normas, agrupados por el seguimiento de la voluntad de Dios, en orden a propagar la salvación. No obstante, sólo la construcción de la *civitas Dei* da sentido a la historia universal[44]. Además, Agustín advierte que las dos ciudades se toman figurada o místicamente, de modo que no debe buscarse una correspondencia física y biunívoca entre ambas ciudades y dos realidades históricas y concretas.

Todo ello supuesto, y si quieren ser verdaderamente felices, los hombres y las sociedades temporales deberán regirse por una voluntad ordenada y sujeta a norma. Si la paz del cuerpo humano es el equilibrio ordenado de todos sus órganos, y la paz de la vida animal es el acuerdo ordenado de los apetitos, la paz del alma es la armonía del conocimiento racional y la voluntad. Del mismo modo, la paz doméstica es la concordia de las familias, obtenida por el amor, los mandamientos y la obediencia; la paz de la ciudad es la misma concordia familiar extendida a todos los ciudadanos; y la paz de la ciudad cristiana es una sociedad perfectamente ordenada de hombres que gozan de Dios y se aman mutuamente en Él. En todas las cosas, pues, la paz es "la tranquilidad del orden"[45]. Por consiguiente, la virtud es condición de felicidad, y la voluntad ordenada es condición para la virtud. En consecuencia, sólo la voluntad ordenada, es decir, reparada por la gracia, es capaz de alcanzar la verdadera felicidad. La gracia es, pues, necesaria para restaurar el desorden provocado por el pecado de origen.

San Agustín consideró evidente que la vida moral está implicada en la vida social, porque el individuo no está jamás separado de la sociedad. Por consiguiente, el amor ordenado es tanto el origen de la vida moral individual como el origen de la sociedad perfecta. No surge una sociedad (una verdadera comunión) entre los hombres hasta que comparten un mismo amor por un cierto objeto. El amor por algo genera espontáneamente una sociedad formada por todos aquellos que comparten ese amor, y excluye a todos los que no lo condividen. En este marco se inscribe la famosa máxima: "Dos amores fundaron dos ciudades: el amor del hombre por sí mismo, que lleva

---

[44] Una exposición clásica de la teología de la historia agustiniana es: Henri-Irenée MARROU, *Teología de la historia*, trad. cast., presentación de José Luis Illanes, Rialp, Madrid 1978. Una excelente presentación al *De civitate Dei* es: Victorino CAPÁNAGA, *Introducción*, en *Obras de San Agustín*, XVI: *La ciudad de Dios*, BAC, Madrid 1977, vol. I, pp. 7*-103*.

[45] *De civitate Dei*, XIX, 13.

al desprecio de Dios, la ciudad terrena; el amor de Dios, que lleva al desprecio de sí mismo, la celestial”[46].

Las dos ciudades están mezcladas y se entrecruzan; no son, por tanto, dos tipos de realizaciones históricas (*regnum* o *imperium* e Iglesia, por ejemplo), sino principios opuestos en la conducta personal, que repercuten en las realizaciones sociales. La ciudad celestial es, en sentido estricto, la Iglesia *in Patria*; en sentido análogo, en cambio, es la Iglesia *in terris*. Sólo al término de la historia, cuando tenga lugar la parusía y el juicio final, la Iglesia será *sine macula et ruga*; entonces aparecerá gloriosa como la Jerusalén celestial. Mientras tanto, la Iglesia tiene que repetir todos los días “perdona nuestras ofensas”, porque por la flaqueza e ignorancia de sus miembros es ella, también, en algún sentido portadora de pecado.

La ciudad terrestre es el *opus diaboli,* la obra de la maldad. Aunque es evidente que la vida terrena es buena por naturaleza, no es menos cierto que se ha vuelto mala por la perversidad de la voluntad. Esto sucede en cada hombre y, por ello, también en la sociedad misma, donde coexisten las dos ciudades. Por ello, no habrá paz perfecta hasta el fin. San Agustín repudia, pues, el milenarismo (tomado como premilenarismo) y contribuye, de este modo, a la doctrina *recepta* e indiscutida de la Iglesia católica, que no admite el establecimiento de un reino intrahistórico en el que Cristo resucitado vaya a reinar con los suyos, antes de la parusía. San Agustín se toma muy en serio el texto evangélico, según el cual “regnum meum intra vos est” (Lc 17, 21); para él, la sexta etapa de la historia (el tiempo histórico presente) y la séptima etapa (el descanso sabático definitivo) corren paralelamente y se entrecruzan de modo misterioso[47].

Los habitantes de la ciudad de Dios viven en apariencia del mismo modo que aquellos que habitan la ciudad terrestre. Viven con los otros, pero no como los otros, porque, aunque externamente llevan a cabo las mismas acciones, las hacen con un espíritu diverso. Para aquéllos que viven según la vida del hombre viejo, los bienes de la ciudad terrestre son sus fines, y procuran gozar de ellos; aquellos que, en cambio, intentan vivir ya en esta vida en la ciudad del hombre nuevo, nacido de la gracia, usan esos mismos bienes

---

[46] *Ibidem*, XIV, 28.

[47] Cierto premilenarismo (reinado de los justos con Cristo, después de la parusía y antes del fin del mundo) había sido defendido por bastantes Padres antes del siglo IV, según testimonio de Eusebio en su *Historia ecclesiastica*. Después de San Agustín, que fue el principal contradictor de tal milenarismo, la doctrina de la Iglesia es unánime en rechazar todo milenarismo, incluso el mitigado. Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *El milenarismo lacunciano y la teología de la liberación,* en AHIg 11 (2002) 141-149.

como medios referidos al verdadero fin. En este sentido ambas ciudades se contraponen entre sí. Lo mismo debe decirse de los pueblos. Y de la historia, constituida por el comportamiento de dichos pueblos, y de cada hombre en concreto. Cuando prevalece el hombre viejo, se ama el desorden, la injusticia y la maldad. Se rompe la paz y explota la guerra, dentro de cada uno, en las naciones, y de unos pueblos contra otros. Sin embargo, cualquiera que sea la historia de la humanidad, con sus alternancias de predominio del mal o del bien, al final la *civitas terrena* perecerá y saldrá vencedora la *civitas Dei*, en virtud del amor a Dios, "pues el bien es inmortal y la victoria ha de ser de Dios"[48].

Como ha escrito Victorino Capánaga, a pesar del cuidado que el Hiponense puso en la redacción de su *De civitate Dei*, distinguiendo entre las doctrinas teológicas y dogmáticas y las ideas historiográficas (caducas y pasajeras muchas de ellas), "no siempre el agua de estas dos corrientes ha circulado con la pureza de su manantial, enturbiándose con interpretaciones inauténticas". Y así, la filosofía o, mejor, la teología política de San Agustín acerca de las "dos ciudades", habría de influir decisivamente en la organización político-administrativa del Medievo, tanto para justificar excesos hierocráticos, como para sustentar extremismos secularizadores. El conflicto entre el *sacerdotium* y el *regnum* constituyó uno de los males crónicos de los siglos medios.

Si el influjo agustiniano en la elaboración de la una filosofía política fue de primer orden, no deben desdeñarse, sin embargo, otras influencias. En efecto, al agustinismo se sumaría, pocos años después de la muerte del Hiponense, la interpretación política del pasaje lucano de las "dos espadas" (Lc 22, 38) y la apócrifa doctrina de la "donatio Constantini", popularizada a través de las *Decretales pseudo-isidorianas*. De esta forma se constituiría un poderoso *corpus* doctrinal que perduraría, más o menos activo, hasta mediados del siglo XX. De todo ello hablaremos en el § 22, *infra*.

§ 21. Influjo de San Agustín

a) La influencia de San Agustín en la evolución de la filosofía occidental ha sido tan grande que bien puede decirse que el *agustinismo* es una constante histórica que informa los más diversos movimientos doctrinales, tanto de inspiración cristiana como de carácter inmanentista. Visto desde alguna

---

[48] Cfr. Luis SUÁREZ, *Grandes interpretaciones de la Historia*, EUNSA, Pamplona 1976, pp. 46 ss.

de sus formas medievales más brillantes, se han considerado como ideas características del agustinismo[49]: la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, la producción de todos o de algunos conocimientos sin el concurso inicial de las cosas exteriores (teoría de la iluminación), el hilemorfismo universal, la positividad de la materia, la pluralidad de formas substanciales en el individuo, la identidad del alma y sus facultades, la imposibilidad de la creación *ab aeterno*, la identificación de la filosofía y la teología en una sabiduría única. Hay que advertir, sin embargo, que no todas esas teorías, que se dicen agustinianas, se encuentran en San Agustín. Debe verse el agustinismo en un sentido muy diferente. Más que una escuela es un modo de pensar y de mirar el mundo con ojos agustinianos.

b) Santo Tomás –por citar su crítico más serio y más sereno– también reconoció la autoridad indiscutible de San Agustín como doctor de la fe; pero, en cuanto filósofo, asumió algunas de sus doctrinas y rechazó otras. Concretamente, Aquino aceptó tres doctrinas agustinianas importantes: el trascendentalismo causal o abismo metafísico que existe entre Dios y la criatura que es causada; el ejemplarismo, recogiendo la doctrina de la participación en la cumbre de su pensamiento metafísico; y, por último, la solución al problema del mal. Sin embargo, tuvo serias reservas respecto a otros puntos de la metafísica de San Agustín: por ejemplo, la estructura metafísica de la criatura y especialmente la doctrina del conocimiento[50]. Para San Agustín, la iluminación o "lumen" de la inteligencia viene desde Dios; en cambio, según Santo Tomás, se aprehende o abstrae lo que hay de inteligible en las cosas materiales por la luz del intelecto agente, que es propio de cada uno.

§ 22. Los primeros pasos de la filosofía política medieval

a) El tema de las "dos espadas" y el Decreto gelasiano (494)

La manualística repite que la filosofía política medieval se circunscribió casi por completo a las relaciones, a veces muy tensas, entre el *imperium* o

---

[49] Cfr. Ángel GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Manual de Historia de la Filosofía*, Gredos, Madrid ²1982, pp. 161-162. Sobre las ideas más características del agustinismo medieval hubo una interesante polémica, en los primeros años de nuestro siglo, entre los historiadores Pierre Mandonnet y Maurice de Wulf, bien resumida por Gallus Maria MANSER, *La esencia del tomismo*, trad. cast., CSIC, Madrid ²1953, pp. 170-188.

[50] Cfr. Étienne GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, en AHDL 1 (1926-27) 5-127.

regnum y el papado. Y se afirma que el punto de partida de ese *corpus* doctrinal fue el siguiente texto de San Lucas: "Los apóstoles dijeron: Señor, aquí hay dos espadas. Y Jesús les respondió: Es suficiente"[51]. Se añade que la sentencia de las dos espadas debe interpretarse alegóricamente como referido a las dos potestades (espiritual y temporal) entregadas por Cristo a la Iglesia en la persona de su vicario. Además, se acepta sin discusión que este texto lucano (Lc 22, 38) arma el argumento central de la ciencia política hegemónica desde de la dinastía carolingia hasta la baja Edad Media, aunque, y esto es importante, la perícopa lucana no haya sido explícitamente invocada hasta pasados varios siglos[52].

Para comprobar esta hipótesis debemos acudir al *Decreto gelasiano*, que constituye, sin discusión, el punto de partida de la filosofía política medieval. Este Decreto consta de dos partes: la epístola octava del papa Gelasio I al emperador Atanasio, escrita en el 494, cuyo original se ha conservado en la *Patrologia latina* de Jean Paul Migne[53]; y otro documento del mismo papa, titulado *De anathematis vinculo*, que se podría traducir como: "El vínculo de la condena", también editado por Migne[54].

---

[51] "At illi dixerunt: Domine, ecce duo gladii hic. At ille dixit eis: Satis est" (Lc 22, 38). Este versículo se lee muy poco antes de la Pasión del Señor. He aquí el texto completo de la perícopa: "Y les dijo [Jesús]: Cuando os envié sin bolsas, sin alforjas, sin sandalias, ¿os faltó algo? Dijeron ellos: Nada. Y les añadió: Pues ahora el que tenga bolsa, tómela, e igualmente alforja, y el que no la tenga, venda su manto y compre una espada. Porque os digo que ha de cumplirse en mí esta escritura: 'Fue contado entre los malhechores'; porque también lo que a mí toca llega a su término. Dijéronle ellos: Aquí hay dos espadas. Les respondió: Es bastante".

[52] Posteriormente, los mejores tratados canonísticos plenomedievales se inspiraron en el mismo pasaje lucánico siguiendo la exégesis que había impuesto el *Decreto gelasiano*, como muy bien han puesto de relieve Georges DE LAGARDE, en *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, y Jürgen MIETHKE, en *Las ideas políticas en la Edad Media*, por citar dos autoridades indiscutibles en la materia. De las obras de Miethke y De Lagarde hablaremos ampliamente después. Otra excelente exposición de la recepción del texto gelasiano puede consultarse en: Paul FAYNEL, *La Iglesia*, trad. cast., Herder, Barcelona 1974, II, pp. 161-226 (recepción del texto por parte de los canonistas) y pp. 226-234 (doctrina de Santo Tomás sobre las relaciones entre los dos poderes). Al hablar sobre Aquino alude, sólo en una larga nota, a la controversia sobre la autenticidad del opúsculo *De regno*, y nada dice acerca de su inacabamiento, tema que, a mi entender, resulta clave para comprender la ciencia política medieval. También es interesante, aunque más breve: Pedro LOMBARDÍA, *Síntesis histórica*, en VV. AA., *Derecho eclesiástico del Estado español*, EUNSA, Pamplona 1980, cap. II, pp. 45-64 (la primera edición de este manual trata el tema con más amplitud que la segunda).

[53] Hay una traducción de la carta en Enrique GALLEGO BLANCO, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid 1973, p. 84.

[54] *De anathematis vinculo* (PL, 59, 102C-137 A).

El párrafo más significativo de la epístola octava se anuncia con unas solemnes palabras, que constituyen como la tesis central: “Dos son, augusto emperador, las potestades por las que se rige este mundo: la sagrada autoridad de los pontífices y la potestad real”[55]. No obstante –sigue la epístola–, la responsabilidad del sacerdocio es mayor, puesto que tiene que rendir cuentas a Dios no sólo por sí mismo, sino también por los reyes. Por ello, el mismo emperador inclina su cabeza ante el soberano pontífice, aun cuando el emperador esté por encima de todo el género humano[56].

Antes de Cristo, y prefigurando al Salvador –continúa Gelasio, esta vez en su *De anathematis vinculo*[57]–, hubo reyes que tuvieron también la potestad sacerdotal, como el rey sacerdote Melquisedec. El demonio aprovechó la acumulación de las dos potestades en uno, para desviar en provecho propio el culto sólo a Dios debido. Algunos emperadores paganos, en efecto, exigieron para sí el culto divino. Cristo es el único que a la vez es rey y sacerdote; por ello, después de la Encarnación ya ningún emperador ose llevar el título de pontífice y ningún pontífice pretenda la púrpura real.

Cristo, conociendo la fragilidad humana, ha establecido que la autoridad del sacerdocio sea contrapesada por la autoridad temporal. Deben distinguirse, pues, ambas potestades, de modo que cada una reciba el honor que le corresponde según su orden. Los emperadores han de remitirse a los pontífices en las cosas referentes a la vida eterna; y los pontífices a los emperadores, en todo aquello relativo a la vida temporal. Ninguna de las dos autoridades debe traspasar los límites de su dominio y cada una debe dedicarse con modestia a su cometido propio. No pretenda, en definitiva, una suplantar a la otra autoridad. Cada una será más competente cuanto más se dedique a lo suyo propio. Hasta aquí el texto gelasiano extractado, que argumenta impecablemente.

La recepción de la doctrina gelasiana comenzó a sufrir una importante transformación, provocada, en parte, por una curiosa recepción del pasaje lucano de las dos espadas, invocado por vez primera *ad litteram*, por las partes litigantes, durante la polémica de Enrique IV emperador (1056-1106) con el papa Gregorio VII (1073-1085)[58]. El gregoriano *Dictatus papae* (del papa o para el papa, según se traduzca) se basa en un conjunto de falsas decretales, quizá originadas hacia 1050, que permitían fundamentar la supremacía absoluta de la Sede Apostólica. El documento trata básicamente los

---

55 “Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principalter mundus hic regitur: auctoritas sacra [sacrata] pontificum, et regalis potestas” (GELASIO I, *Epistola VIII* [PL, 59, 42B]).

56 *Ibidem*.

57 ID., *De anathematis vinculo*, en PG 59, 108C-109C.

58 Cfr. *Monumenta Germaniae Historica: Leges*, sect. IV, *Constitutiones*, n. 62, p. 111.

siguientes temas: primado de Roma apoyado en el encargo de Jesús a Pedro; elecciones canónicas de acuerdo con la costumbre de la Iglesia; decretos contra la simonía y el nicolaísmo (incontinencia de los cléricos); e inmunidad eclesiástica.

Después del *Dictatus papae*, la declaración gelasiana pasó, hacia el año 1140, al canon *Cum ad verum* del *Decreto* de Graciano[59], siendo posteriormente comentada por todos los decretistas o canonistas medievales. En el canon *Cum ad verum* se contraponía el orden cristiano al orden pagano; seguidamente se determinaba la autonomía del clero frente al poder temporal, y del temporal frente al sacerdocio (sería la teoría de la distinción, no del dualismo, como algunos han pretendido); y, finalmente, se declaraba la jurisdicción universal del pontífice y sus derechos soberanos, en el orden espiritual, frente a una soberanía análoga del emperador en el orden temporal[60].

Más adelante, a comienzos del siglo XIII, los decretistas establecieron los tres principios que debían regir la relación entre las dos potestades[61]. *Primer principio*, que la sociedad religiosa constituía una sociedad perfecta, es decir, autosuficiente, distinta de la sociedad civil, e independiente con relación a la sociedad secular por razón de sus fines espirituales. El *segundo principio* establecía la superioridad de la dignidad sacerdotal sobre la autoridad civil. Por el *tercer principio* se permitía la intervención de la Iglesia en asuntos temporales, siempre que el orden espiritual estuviese en juego.

Inocencio III, y esto es importante recordarlo aquí, encontró, además, la justificación doctrinal del tercer principio, la legitimación de la intervención papal en asuntos temporales: la Sede Apostólica podía intervenir en asuntos temporales, no por tener jurisdicción directa sobre tales asuntos, sino sólo cuando había razón de pecado en algún negocio temporal. Los citados tres principios, bien asentados por el uso canónico, constituían, ya a mediados del siglo XIII, un sólido cuerpo doctrinal, cuando el pontificado romano se aprestaba a las grandes controversias con el emperador Federico II y, posteriormente, con Felipe IV el Hermoso, rey de Francia.

---

[59] *Corpus Iuris Canonici, pars prima Decreti*, dist. 96, c. 6 (ed. Friedberg, I, 339).

[60] Cfr. Georges DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, I. *Bilan du XIIIème siècle*, Béatrice-Nauwelaerts, Paris [3]1956, p. 35.

[61] Sigo la sistematización de Georges DE LAGARDE, cit. en nota 60, I, pp. 41-42.

b) La cuestión de la "donatio Constantini" y las Pseudo-isidorianas

En fecha incierta, quizá en tiempos de Ludovico Pío, hijo de Carlomagno, o antes, unos legisperitos al servicio de la Sede Apostólica compusieron la célebre *donatio Constantini*, documento en que se narra una falsa historia. Consta este apócrifo documento de dos partes. La primera, llamada *Confessio*, expone cómo el emperador Constantino fue instruido en la fe y curado de la lepra por el papa San Silvestre (314-335); la segunda, que constituye propiamente la *donatio*, presenta al emperador Constantino, agradecido por tantos favores, concediendo al papa y a sus sucesores una serie de privilegios y, sobre todo, la donación del dominio temporal sobre el Imperio de Occidente, retirándose él a Oriente. Esta historia de la *donatio* o *Constitutum Constantini* pasó, casi de inmediato, a las *Decretales pseudo-isidorianae*[62], que son de mediados del siglo IX. Las *Pseudo-isidorianae* fueron tenidas por auténticas en el reino franco, es decir, como compuestas por San Isidoro de Sevilla y como transmisoras de una historia verídica; y, como tales, fueron introducidas en Roma por el papa León IX (1049-1054).

Más tarde, hallamos trazas evidentes de la *donatio* en la doctrina del siglo XII, por ejemplo, en un escrito auténtico de Honorio de Autun, redactado probablemente en la segunda década del siglo XII, donde se lee: "Silvestre recibió este privilegio [la *donatio*] de Constantino, y lo transmitió a sus sucesores"[63]. Pero su verdadera influencia no comenzaría a sentirse decisivamente hasta mediados del siglo XIII.

Uno de los primeros de considerarlo espúreo fue el cardenal Nicolás de Cusa, aunque Guillermo de Ockham ya había manifestado alguna inquietud sobre su autoría. Posteriormente, volvió a considerarlo apócrifo Lorenzo Valla, en la segunda mitad del XV. Finalmente Francisco de Vitoria, en la primera mitad del XVI, llegó incluso a dudar de su existencia[64].

Por lo dicho, su máxima popularidad debe situarse entre 1240 y 1340, más o menos. En el primer gran embate entre el imperio y el papado, del

---

62 Cfr. el texto en: Paulus HINSCHIUS (ed.), *Decretales pseudo-isidorianae et Capitula Angilramni*, reimpresión Scientia Verlag, Aalen 1963, pp. 249-254.

63 "Hoc privilegium [la *donatio Constantini*] Sylvester a Constantino accepit, hoc successoribus suis reliquit" (Honorio AUGUSTUDONENSE, *Summa gloria de apostolico et augusto sive de preaecellentia sacerdotii prae regno*, cap. IV [PL, 172, 1264B]).

64 Sobre el origen y avatares de la *donatio*, véase un buen estado de la cuestión en: Francisco BERTELLONI, *El pensamiento político papal en la "Donatio Constantini". Aspectos históricos, políticos y filosóficos del documento papal*, en "Leopoldianum. Revista de Estudos e Comunicações", XV/44 (1988) 33-59 (con una versión portuguesa de la *donatio*, publicada como apéndice, en traducción de José Antônio de C. R. de Souza).

que ya hemos hablado y del que fueron protagonistas Gregorio VII (1073-1085) y Enrique IV, el papa nunca hizo mención expresa de la donación constantiniana. Al publicar, en 1075, su célebre *Dictatus papae*, ciertamente auténtico, se opuso valientemente a las exigencias imperiales acerca de las investiduras laicas[65], pero sin aludir a la *donatio*, aunque se aluda ya a la alegoría de las dos espadas. La agria discusión entre Gregorio VII y el emperador Enrique IV se redujo, por parte del Romano Pontífice, a términos estrictamente espirituales. El papa habló exclusivamente de su jurisdicción espiritual, rechazando toda intromisión por parte el poder temporal. Y no sólo esto: el papa se consideró responsable, ante Dios, del alma de todos sus fieles, incluidas las almas del emperador y de los reyes. Por consiguiente, con todo derecho podía amonestarlos e incluso deponerlos, siempre en función de la cuenta que él mismo tendría que dar a Dios, cuando se presentase al soberano tribunal divino, y no sólo él mismo, sino también los detentores de los poderes temporales, sin excluir evidentemente al emperador. No fue citada la donación constantiniana, no sólo, como se ha dicho, por la brevedad y el carácter sintético del *Dictatus*, sino porque Gregorio VII se movía en otro plano argumentativo:

> "Lo único que queremos es que los impíos se conviertan y vuelvan a su creador; lo único que deseamos es que la Santa Iglesia, conculcada y turbada en todo el mundo, y en muchas partes desgarrada, recobre su prístino decoro e integridad; lo único que ambicionamos es que Dios sea glorificado en nosotros, y que todos, sin excluir a los que nos persiguen, merezcamos llegar a la vida eterna"[66].

La *donatio*, no esgrimida en el contencioso del siglo XI, aunque anterior al *Dictatus papae*, tendría posteriormente una importancia capital. Como ya

---

[65] Quizá convenga recordar los principales hitos de la querella por las investiduras laicas. Después de la disputa entre Gregorio VII y Enrique IV, y de la tregua del Concordato de Worms, en 1122, la lucha por las investiduras tomó nuevo vigor con los enfrentamientos entre Alejandro III y Federico Barbarroja, en la segunda mitad del siglo XII; entre los papas Gregorio IX e Inocencio IV y el emperador Federico II, a mediados del XIII; entre Bonifacio VIII y el rey Felipe IV el Hermoso; y, muy particularmente, en el choque entre Juan XXII y Luis de Baviera, en tiempos de Marsilio de Padua y de Guillermo de Ockham. Sobre la polémica entre hierocracia y teocracia en el siglo XII, especialmente en su segunda mitad, es decir, entre Alejandro III y Federico I Barbarroja y Enrique II Plantagenet, cfr. José Antônio de C. R. DE SOUZA, *Hierocracia e teocracia na segunda metade do século XII: as disputas e as doutrinas. Algumas considerações em torno á problemática*, en "Theologica", 22-23 (1991) 3-18.

[66] Carta de Gregorio VII, reproducida en MGH, *Epistolae selectae* II, p. 602 (texto y traducción tomados de Paulino Castañeda).

se ha dicho, el apogeo de la *donatio* comenzó hacia 1236, en el contexto de la querella entre el papa Gregorio IX y el emperador Federico II[67], pero interpretada en un sentido que habría sorprendido a los inventores o falsificadores de las *Pseudo-Isidorianae*. En efecto, en la Facultad parisina de Artes coincidieron tanto la recepción de los libros políticos de Aristóteles, como la recuperación de la *donatio*, pero entendida ésta, no tanto como una restitución o devolución de Constantino al papa, sino más bien como una justificación de la superioridad del emperador sobre el pontífice. En otros términos: Constantino, al ser el generoso donante, mostraba que era el legítimo poseedor del *imperium*, que donaba graciosamente al papa. (Los papalistas, en cambio, la habían interpretado en el sentido de que Constantino era poseedor injusto o usurpador, que devolvía el *imperium* a su legítimo propietario). De esta forma, los "artistas" parisinos desencadenaron un ciclo de larga duración, con notables influencias en la disputa entre los legisperitos franceses de Felipe IV el Hermoso y los canonistas al servicio de Bonifacio VIII. La polémica no se aquietó hasta mediados del siglo XIV. En tales polémicas, la *donatio* jugó un papel preponderante, hasta que comenzó a dudarse de su autenticidad.

He aquí otra paradoja de la filosofía política medieval. Como ha señalado Bertelloni[68], la *donatio*, un documento apócrifo inventado para fundamentar la superioridad del poder pontificio sobre el poder del emperador, es decir, para justificar la teocracia pontifical[69], acabaría siendo la base argumentativa del cesaropapismo o regalismo bajomedieval, cuando se produjo, a finales del siglo XIII, la eclosión de la doctrina del "Romgedanke" (con su secuela de la idealización del Imperio romano o utopía de la "Roma eterna") y se afianzó la impresión de que, desde el punto de vista cronológico, primero fue el Imperio "laico" que el papado espiritual, y que éste lo debía todo a aquél.

* * *

---

[67] Cfr. Francisco BERTELLONI, *Das Wiederauftauchen der "Donatio Constantini" 1236. Ein Beitrag zur Rekonstruktion des politischen Denkens des Mittelalters*, en "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 37 (1990) 303-325.

[68] Cfr. ID, *"Constitutum Constantini" y "Romgedanke". La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham*, en "Patristica et Mediaevalia", 3 (1982) 21-46.

[69] Hago mía la terminología de Paulino CASTAÑEDA DELGADO, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, UNAM (Instituto de Investigaciones Históricas. Serie "Estudios Históricos", 59), México 1996.

Recapitulando: los cinco elementos que más habrían de construir la filosofía política medieval fueron la doctrina agustiniana sobre las "dos ciudades", formulada en el *De ciuitate Dei*; el *Decretum gelasianum*, sustentador de la distinción e inseparabilidad de los dos poderes; la exégesis, más o menos interesada, de la alegoría lucana de las dos espadas; el *Dictatus papae*; el *Constitutum Constantini*, transmisor de las ideas de la donación imperial al papa; y la doctrina de la *translatio imperii*.

§ 23. Dionisio Pseudo-Areopagita (comienzos del siglo VI)

a) Autoría e influencia en la Edad Media del "corpus dionysianum"[70]

Durante la Edad Media tuvo una notable influencia, como vehículo transmisor de la terminología y conceptos fundamentales del plotinismo (Plotino: 205-270) y por reproducir algunos textos de Proclo (410-485), un conjunto de escritos, de autoría desconocida, denominado "corpus dionysianum" o "corpus areopagiticum". Los escritos figuran bajo el pseudónimo "Dionisio el Presbítero, al también Presbítero Timoteo", lo que hizo pensar en un tal Dionisio ateniense que se convirtió al oír el discurso de San Pablo en el Areópago (Act 17, 34). Fueron citados por Severo, patriarca de Antioquía, en apoyo de sus doctrinas monofisitas, en el año 533. En el siglo VII fueron comentados por el escritor oriental Máximo el Confesor. En Occidente se conocían ya en tiempos del papa Martín I, que apeló a ellos en el Sínodo de Letrán, del 649. Pero su penetración resultó sólo decisiva para las letras occidentales desde el año 827, cuando Miguel Balbo, emperador de Bizancio, regaló una copia griega al monarca franco Ludovico Pío. Fueron traducidos al latín por Huildino de San Dioniso (hacia el 830), pero al resultar su traducción de muy baja calidad, Carlos el Calvo encomendó otra traducción a Juan Escoto Eriúgena, a mediados del siglo IX (hacia el 850). Posteriormente tuvo otros traductores: Juan Sarraceno (hacia el 1167), Roberto Grosseteste (1235) y Ambrosio Traversari (1436).

La fecha de composición del *corpus* es dudosa, pero puede enmarcarse entre la muerte de Proclo (485) y las referencias primeras que conocemos,

---

[70] Cfr. Friedrich UEBERWEG y Mathias BAUMGARTNER, *Geschichte der Philosophie*, Mittler, Berlin 1915, vol. II, pp. 179-180; René ROQUES, *Denys l'Aréopagite (Le Pseudo)*, en DSp 3 (1957) col. 244-286; ID., *Deny le Pseudo-Aréopagite*, en DHGE 14 (1960) col. 265-286; Enzo BELLINI, *Introduzione alla lettura del* "corpus" *dionisiano*, en Piero SCAZZOSO y Enzo BELLINI (eds.), *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981, pp. 7-65.

que son del año 533. Se trata, por tanto, de un conjunto de escritos de comienzos del siglo VI presumiblemente compuestos en Siria. (Por ello, algunos historiadores han identificado al Pseudo-Dionisio con un tal Pedro Fullo, discípulo de Proclo, que fue patriarca de Antioquía entre 471-485, y falleció hacia el 488). Consta de cuatro obras: *De divinis nominibus, De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia* y *De mystica theologia*; y diez cartas. Santo Tomás, que no detectó su falsa atribución al Dionisio ateniense, comentó ampliamente el *De divinis nominibus*. El Aquinate tomó del Dionisio buena parte de su angelología, el principio de continuidad metafísica y la idea de difusión del bien. Aunque existen buenas ediciones críticas parciales, la obra completa debe consultarse en la edición de Balthasar Cordier (PG 3, 119-1120; 4, 433-526).

b) El conocimiento de Dios: las tres vías

El Pseudo-Areopagita presenta su obra como una meditación de la Sagrada Escritura[71]. Dios es absolutamente trascendente; por eso nada se puede averiguar racionalmente sobre su naturaleza, que es inefable. En realidad, únicamente Dios se conoce a Sí mismo; sin embargo, se ha revelado al hombre en la Sagrada Escritura, dándose diversos nombres que la gente sencilla acepta con toda simplicidad. Entre ellos, el nombre más apropiado es "el que es" (Ex 3, 14).

Ahora bien, quien desee tener una idea clara y purísima de Dios debe captar el contenido de esos nombres y ver en qué sentido pueden aplicarse a Dios. Éste es el propósito del *De divinis nominibus* (cap. 1), en el que desarrolla el método siguiente: se deben afirmar de Dios los nombres que se contienen en la Sagrada Escritura, por ejemplo: bondad, luz, amor, ser y vida (teología afirmativa); sin embargo, se deben negar inmediatamente de Dios, porque ninguno expresa la esencia divina adecuadamente (teología negativa); ambas actitudes se concilian en una tercera, que consiste en decir que Dios merece cada uno de esos nombres en un sentido incomprensible, e inconcebible para la razón humana, pues Dios es "hiper-bondad", "hiper-ser", "hiper-vida", "super-substancial infinitud" y "supra-mental unidad" (teología superlativa).

El Pseudo-Areopagita inauguró, pues, un método que tendrá mucha importancia histórica: afirmar de Dios todas las perfecciones puras tal como

---

[71] Cfr. Guillermo FRAILE y Teófilo URDÁNOZ, *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid 1975, vol. IIa, pp. 167-169.

existen en la realidad conocida por el hombre; negar que existan en Él de la misma manera; y predicar de Dios, en grado eminente, toda perfección.

Por todo ello, y según los presupuestos filosófico-teológicos del Dionisio, ninguno de los nombres revelados expresa adecuadamente la esencia divina. Ni siquiera el más apto de todos ellos: “el que es”[72]. Propiamente hablando, Dios no es el ser. En efecto; si consideramos a Dios desde la creación, está claro que es Ser y causa de todo ser; pero considerándolo en Sí mismo, le conviene más otro nombre: el Uno. Verdaderamente el uno contiene todo en una unidad pura y exenta de multiplicidad. Es más, lo múltiple no puede existir sin el uno, pero el uno puede existir sin lo múltiple. Todo lo que es participa del uno, mientras que el uno no participa de nadie. Esta preferencia por el nombre Uno se debe, sin duda alguna, al fuerte influjo neoplatónico que recibió el Dionisio Pseudo-Areopagita, a través de Proclo.

Finalmente llegamos a la idea dominante del pensamiento teológico del Dionisio: el uno tampoco designa con propiedad a Dios. En realidad, Dios no tiene nombre, no es nada de lo que es, ni nada de lo que no es (teología negativa); trasciende a todo ser y a todo conocimiento. Quien comprenda esto habrá alcanzado la ignorancia mística o grado supremo del conocimiento.

c) La jerarquía de los seres

Cristiano con educación platónica, el Dionisio identificó a Dios creador con el Bien: éste será el nombre que mejor designe a la causa de todos los seres. Para Dionisio, así como el sol penetra todas las cosas y se hace presente con su luz, análogamente, el Bien difunde sus rayos por todas las criaturas, dándoles el grado de ser que corresponde a cada uno. La iluminación divina produce naturalmente una jerarquía de seres, de modo que cada ser queda fijado en una naturaleza propia y cumple su misión en relación con los demás. Además, los seres superiores influyen sobre los inferiores (por ejemplo, unos ángeles iluminan a otros) y, como el universo se dispone en grados y no en saltos bruscos, reina en la creación una “continuidad metafísica”[73].

---

[72] Cfr. Étienne GILSON, *La Filosofía en la Edad Media*, cit. en nota 13, pp. 78-80. Sobre la interpretación patrística del texto revelado en Exodo 3, 1-4, cfr. Luis CLAVELL, *El nombre propio de Dios*, EUNSA, Pamplona 1980, pp. 42-52.

[73] En las Sagradas Escrituras aparecen citados varios órdenes de espíritus creados: serafines, querubines, potestades, virtudes, arcángeles y ángeles. A estos seis órdenes, la tradición cristiana añadió tres más: tronos, dominaciones y principados. El Dionisio enseñó, en su *De*

Santo Tomás aceptará esta visión armónica de los grados del ser creado[74] y tomará también de la tradición dionisiana el principio de que *bonum diffusivum sui* (el bien es difusivo de suyo), que se aplica a la libre generosidad del acto creador de Dios, y al influjo constante de las criaturas superiores sobre las inferiores[75]. Así mismo recibirá del Areopagita el conocido principio de que "el bien viene de una causa íntegra, y el mal procede de cualquier defecto"[76]; y de que "el mal, como tal, ni es realidad, ni está en las cosas"[77].

En consecuencia, para Dionisio, el mundo, con su variedad ordenada de seres, no es más que una "teofanía" o revelación de Dios, una manifestación de sus perfecciones; a la inversa, todos los seres y sus perfecciones se contienen de modo sobreeminente en Dios. De ahí que sólo Dios sea el "ser para las cosas"[78], tanto porque es la *causa del ser*, como porque es la causa del ser de todas las cosas.

d) La creación

Con respecto a la relación del mundo a Dios, el Dionisio habla de una "emanación" de Dios, que produce el universo de las cosas; pero trata de

---

caelesti hierarchia (caps. 6-10), que todos los espíritus creados se distribuyen en tres jerarquías, y cada una de ellas consta de tres órdenes, del siguiente modo: serafines, querubines y tronos (primera jerarquía), que tienen la misión principal de contemplar la Divina esencia; dominaciones, virtudes y potestades (segunda jerarquía), que se ocupan del gobierno del mundo; principados, arcángeles y ángeles (tercera jerarquía), que tiene la misión de ejecutar los mandatos de Dios respecto al mundo. Esta doctrina, que es ingeniosa, fue recogida posteriormente por la Teología medieval, e incluso comentada por Santo Tomás de Aquino. No tiene, sin embargo, apoyo claro en la Sagrada Escritura, y debe contemplarse, por tanto, con prudencia. Importa destacar que todos esos espíritus creados ordenados en nueve coros, son, según el Dionisio, de la misma especie, y que se distinguen sólo por el grado de perfección dentro de ella. El Dionisio ignoró, a pesar de su desarrollada angelología, la doctrina cristiana del ángel custodio (cfr. sobre esta omisión: René ROQUES, *Denys l'Aréopagite, La Hiérarchie angélique*, SC 58 bis, Paris 1970, pp. LVII-LXIII).

[74] SANTO TOMÁS, *Summa contra gentiles*, II, c. 68.

[75] *Ibidem*, III, c. 24. Cfr. PSEUDO-AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, cap. 4, 1 (PG 3, 694B).

[76] "Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu" (*De divinis nominibus*, cap. 4, 30; PG 3, 730C).

[77] *De divinis nominibus*, cap. 4, 33 (PG 3, 734B).

[78] *Ibidem*, cap. 5, 5 (PG 3, 819A-B).

combinar la teoría neoplatónica de la emanación con la doctrina cristiana de la creación, y no es panteísta.

En el contexto de la creación, explicada sobre la base del principio de que "el bien es difusivo de suyo", el Pseudo-Areopagita debió de plantearse necesariamente el *tema del mal*. Su solución habrá de tener una enorme influencia en la Alta Escolástica, particularmente en Santo Tomás. Puesto que bien y ser se convierten entre sí (esto se deduce del hecho de que el uno es y es también bien), todo lo que procede en su ser del Bien deberá ser bueno en sí mismo. De ahí se sigue que ninguna criatura es, en cuanto tal, es decir, en cuanto existente, mala. Por consiguiente, son buenos los seres en la medida en que existen, y son malos en la medida en que están privados de alguna perfección que les debería corresponder según constitución natural: cuando son incapaces de cumplir sus funciones naturales. Éste sería el *mal físico*, el mal no-moral. En cambio, el *mal moral* es consecuencia de la libertad, y consiste en la degradación y deficiencia de un ser libre en las virtudes propias.

Así, pues, ninguna criatura puede apetecer el mal. La criaturas no-libres buscan necesariamente su propio bien. Las criaturas libres pueden elegir el mal, pero no en cuanto mal, sino por un error moralmente responsable, en cuanto que el objeto apetecido se contempla en su vertiente de ser o bien y no en cuanto ser deficiente.

e) Balance

El *corpus areopagiticum* gozó de gran prestigio en la Alta Escolástica por las razones ya aludidas, y mereció ser comentado por autores tan diversos como Hugo de San Víctor, San Alberto Magno, San Buenaventura, Santo Tomás y el Maestro Eckhart. En los albores de la modernidad, Nicolás de Cusa no ocultaba su admiración por esos escritos cristiano-neoplatónicos. Su influencia fue decisiva en cuestiones tan importantes como: los atributos divinos, la jerarquización angélica, el tema de las propiedades trascendentales del ser, la cuestión de los grados del ser o "continuidad metafísica" de la creación, la participación de todos los seres en el ser de Dios, etc. A título de ejemplo indicamos que Santo Tomás lo citó explícitamente más de mil quinientas veces.

Su ortodoxia doctrinal no fue discutida en toda la Edad Media, y se acudía a los *Ambigua* de Máximo el Confesor († 662), traducidos por Juan Escoto Eriúgena, para aclarar los pasajes más difíciles. Sólo cuando pudo establecerse que su autor no había sido discípulo de San Pablo, se comenzó a

sospechar la heterodoxia de algunos pasajes. Debe admitirse, efectivamente, que hay en este *corpus* una fuerte tensión entre la filosofía neoplatónica que adoptó y los dogmas cristianos que su autor profesaba. El Dionisio intentó armonizar –y creyó lograrlo– esos dos elementos, es decir, expresar la teología cristiana y el misticismo cristiano en un esquema y en una estructura filosófica neoplatónicos. Pero no puede negarse, a pesar de la piedad con que los medievales trataron esos escritos, que cuando en ellos estalla el conflicto entre el cristianismo y el neoplatonismo, la herencia helenística tiende a prevalecer. Por ejemplo, tal es el caso –según Copleston[79]– de la doctrina trinitaria, que se subordina a la doctrina plotiniana del Uno.

[79] Cfr. Frederick COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, trad. cast., Ariel, Barcelona 1969, II, pp. 100-101.

CAPÍTULO IV

LA TRANSICIÓN DEL MUNDO ANTIGUO AL MEDIEVAL

§ 24. Características del período de transición

En el año 313 el emperador Constantino el Grande había otorgado la libertad religiosa en el Imperium, siendo pontífice romano San Silvestre I. Esta disposición, más que una norma legal concreta, parece haber sido, como ha señalado Orlandis, una nueva directriz política fundada en el pleno respeto a las opciones religiosas de todos los súbditos del Imperio, incluidos los cristianos. (Con todo, supuso un paso muy importante con relación al edicto del emperador Galerio, del 311, que se había limitado a tolerar cautelosamente el culto cristiano)[1]. Posteriormente, y después de una serie de guerras civiles, muy cruentas, entre los cuatro miembros de la Tetrarquía, Constantino se hizo con el poder absoluto como único emperador. En el año 330 decidió trasladar la capital del Imperio a la ciudad de Constantinopla, que fue declarada "nova Roma", reconstruida y engrandecida por él en torno al "cuerno de oro", junto al estrecho del Bósforo, entre el Mar Negro y el Mar de Mármara. Dentro del estatuto legal de libertad religiosa, la actitud de Constantino fue decantándose gradualmente en favor del cristianismo. La evolución religiosa se cerró antes de que terminase el siglo IV, por obra del emperador Teodosio, quien, por una constitución del año 380, ordenó a todos los pueblos a él sometidos la adhesión al cristianismo católico, a partir de ese momento, la única religión del Imperio. (En el *Imperium* no todos eran cristianos católicos, pues ya se había producido el estallido arriano y su posterior expansión, a pesar de las condenas del primer concilio ecuménico de Nicea, del 325).

Pasados los años, el emperador Teodosio decidió, en el año 396, dividir el Imperio romano entre sus dos hijos. El Imperio de Occidente se derrumbó ante la presión de los pueblos germanos, y se puede señalar el año 476, cuando se produjo el golpe de estado de Odoacro en la península italiana, y éste envió al emperador Zenón las insignias del emperador de Occidente

---

1 Cfr. José ORLANDIS, *Historia breve del cristianismo*, Rialp, Madrid [2]1985, pp. 36-37.

destronado, como fecha en que se acabó el Imperio de Occidente. El Imperio de oriente continuó su andadura, con mayor o menor esplendor, según las épocas, hasta la caída de Constantinopla, en manos de los turcos otomanos, en el 1453.

En Occidente se asentaron poco a poco los nuevos reinos de los pueblos germánicos: en Italia, el reino ostrogodo; en Hispania, el suevo y el visigodo, principalmente; en las Galias, el franco, burgundo y visigodo; en Inglaterra se establecieron los anglos, frisios, sajones, yutos y, probablemente, también los suevos; en el norte africano, los vándalos crearon un reino. Finalmente, Italia, Sicilia, norte de África y sudeste hispánico fueron ocupados por los bizantinos, merced a las victorias del general Belisario (desde el 535). Posteriormente (hacia el 568) aparecieron en la escena italiana los longobardos.

Los ostrogodos y los visigodos eran arrianos desde mediados del siglo IV. Los francos y los pobladores de Inglaterra eran paganos. Teodorico, rey de los ostrogodos, tuvo problemas con algunos católicos (Boecio y Casiodoro, entre otros), acusados de intriga política. Los visigodos se convirtieron, dejando el arrianismo, en tiempos de Recaredo (589). Los francos abandonaron el paganismo para hacerse cristianos en tiempos de Clodoveo, el 493. Los burgundios eran ya cristianos en esas fechas.

A raíz de las conversiones que acabamos de narrar, y merced a la colaboración entre los hispanorromanos y visigodos, y galorromanos y francos, se produjo un renacimiento de la cultura romana en las Galias y en Hispania, en el cual tuvo un papel muy relevante la Iglesia católica. Al mismo tiempo se comenzó la labor de evangelización de los pueblos sajones (al este del Rhin) y de las islas británicas. San Patricio († 493) fue el apóstol de Irlanda; San Agustín de Canterbury y cuarenta monjes benedictinos iniciaron, en el 596, la evangelización de Inglaterra; San Bonifacio († 754) fue el evangelizador de los sajones (Germania), y a él se debe la fundación de la abadía de Fulda, al este de Maguncia.

Este período de renacimiento cultural, religioso y político del Occidente europeo sucumbió en parte por la presión de los árabes, que cruzaron Gibraltar en el 711 y fueron derrotados en Poitiers en el 732; y, en parte, por autoagotamiento.

En estos doscientos años posteriores a la caída del Imperio romano de Occidente florecieron algunas figuras de indudable interés para la historia de la filosofía, que cumplieron el papel de ser conservadores y transmisores a la posteridad medieval del legado cultural heleno-romano. Nos referiremos particularmente a tres de esas figuras: Boecio, Casiodoro y San Isidoro de Sevilla.

§ 25. Severino Boecio (ca.475-ca.523)

a) *Vida y obras*[2]

Ancio Manlio Torcuato Severino Boecio, apodado por los medievales "noster summus philosophus", de la antigua familia romana de los Anicios, nació hacia el 475/477, no se sabe si en Alejandría o en Roma. Estudió en Roma. Contrajo matrimonio con Rusticiana (495) y tuvo dos hijos. Ocupó altas magistraturas bajo el reinado del ostrogodo Teodorico, siendo cónsul (510-511) y *magister officiorum* (522-523). El rey (523), dando crédito a ciertas intrigas políticas, y tras largo cautiverio en Pavía, le hizo decapitar en el 524. En Pavía recibe culto inmemorial aprobado por la Santa Sede en 1883.

Boecio concibió el plan de verter al latín los escritos de Platón y de Aristóteles y demostrar, al mismo tiempo, que ambos filósofos concordaban en lo esencial. Pero sólo poseemos de él una traducción comentada de las *Categorías* (tratado sobre la primera operación del espíritu), y dos comentarios sobre el *Peri hermeneias* (también denominado *De interpretatione*, dedicado al juicio). Igualmente tradujo el *Isagogé o Introducción a las Categorías* (de Aristóteles), obra del neoplatónico Porfirio (233-305), en la que se analiza la doctrina sobre los predicables; y escribió otro comentario al *Isagogé* traducido por Mario Victorino. Las demás obras de carácter aristotélico a él atribuidas, y que figuran en la edición de la *Patrología latina* (comentarios a los *Primeros y Segundos Analíticos*, a los *Tópicos* y a los *Elencos sofísticos*), son de Jacobo de Venecia, hacia 1128. Redactó, además, cuatro opúsculos lógicos (uno de ellos comentando los *Tópicos* de Cicerón), y algunos tratados de carácter teológico, como *De Trinitate*, *De hebdomadibus*, *Liber de*

---

[2] Cfr. Maïeul CAPPUYNS, *Boèce*, en DHGE, IX, col. 348-380; Joachim GRUBER, *Boethius, Anicius Manlius Sevennus*, en LexMA 2 (1983) 308-315, Luca OBERTELLO, *Introduzione*, en BOEZIO, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, Rusconi, Milano 1979 pp. 7-126. La primera tentativa de editar todo el corpus boeciano está representada por PL 63-64 (Paris 1882-1891). En el CSEL ha aparecido la versión crítica de los dos comentarios al *Isagogé* y del *De consolatione* (esta última también en el CChr). Desde 1961, DDB ha editado prácticamente completa la versión boeciana del *Organon* aristotélico. Para una sistematización de su doctrina, cfr. Miguel LLUCH-BAIXAULI, *Bibliografía conmemorativa de Manlio Severino Boecio*, en ScrTh 21 (1989) 213-225; ID., *La teología de Boecio. En la transición del mundo clásico al mundo medieval*, EUNSA, Pamplona 1990; ID., *Razón e intelecto en Boecio*, en "Revista Española de Filosofía Medieval", 0 (1993) 105-110; ID., *Boezio. La ragione teologica*, Jaca Book ("Eredità Medievale. Storia della teologia medievale da Agostino a Erasmo da Rotterdam", 2), Milano 1997.

persona et duabus naturis y *Brevis fidei christianae complexio*. Entre sus escritos más célebres, y más leídos y comentados durante la Edad Media, se cuenta el *De consolatione philosophiae libri quinque*, que preparó mientras estaba en prisión. En definitiva, sus obras se pueden clasificar en: tratados y traducciones sobre el *corpus* del Estagirita (la *Vetus Logica* medieval); opúsculos teológicos, que darían lugar a los comentarios de Gilberto de Poitiers († 1154) y de Santo Tomás de Aquino († 1274); y su *Consolación de la Filosofía*.

La influencia de Boecio se extenderá no sólo a las ideas que transmitió a la Edad Media, sino también al método de trabajo intelectual (el comentario de texto o *lectio*); al modo de condensar en fórmulas precisas el pensamiento (*sententiae*); y, en particular, a su clasificación o jerarquización de las ciencias, que se hará universal en la Alta Escolástica.

b) Jerarquía y clasificación de las ciencias

De este importante tema –que había de tener una influencia decisiva en el plan de estudios filosóficos medieval– se ocupó en su obra *In Porphyrium dialogi a Victorino translati*[3].

Amar y buscar a Dios –decía– requiere conocer unos entes y practicar unos actos. Así, pues, habrá que distinguir entre el estudio teórico de los seres, propio de la "filosofía teorética o especulativa", y la consideración del obrar humano, objeto de la "filosofía práctica o activa". Esta última se dividirá en tres ciencias prácticas o políticas, según que los actos (o virtudes) se ejecuten en el ámbito individual (gobierno de uno mismo), ámbito social (como hacer reinar las virtudes en la república) y ámbito doméstico (política familiar).

La "filosofía teórica o especulativa", en cambio, admite tantas divisiones como tipos de entes sean objeto de conocimiento. Comprenderá, por tanto:

1.ª) El tratado de los entes que existen o deberán existir sin materia, por ejemplo, Dios, los ángeles y las almas separadas. Esta parte de la filosofía

---

[3] Cfr. *In Porphyrium dialogi,* lib. I (PL 64, 11-12). En su *De Trinitate* (cap. 2; PL 64, 1250A-B), Boecio ofrece una sistematización de la Filosofía especulativa, de carácter más complexivo: *Filosofía natural* (las formas de los cuerpos inmersas en la materia y en movimiento); *Matemática* (las formas de los cuerpos existentes en la materia, pero abstraído el movimiento y como si no tuvieran materia); y *Teología* (la realidad totalmente separada de la materia y del movimiento, o sea, la substancia divina).

recibe el nombre de “teología” y los seres que son su objeto de estudio se denominan *intellectibilia* (intelectibles).

2.ª) La “psicología” es el tratado de las almas caídas en los cuerpos, los cuales reciben el nombre de *intelligibilia* (inteligibles).

3.ª) Las ciencias naturales estudian los cuerpos naturales o *naturalia*. Boecio llamó “fisiología” o “física” a esta parte de la filosofía especulativa. Todos los temas de la “física” o “fisiología” se estudian en el *quadrivium*, que comprende las siguientes disciplinas: aritmética, astronomía, geometría y música.

Además del saber puramente especulativo y del saber práctico, cuyas respectivas divisiones acabamos de ofrecer, cabe otro orden de saber: el de las ciencias que conducen a la correcta expresión de los conocimientos ya adquiridos. Las disciplinas que se ocupan de este último tipo de saberes se hallan reunidas en el *trivium*, y son las siguientes: gramática, retórica y lógica. Al referirse al *trivium*, Boecio no se limitó a plantear una serie de cuestiones al nivel de las intenciones segundas, es decir, a nivel lógico, sino que se interrogó sobre temas de carácter metafísico y psicológico, esto es, sobre la naturaleza y existencia de las ideas generales o universales.

c) Los universales

Porfirio (233-305), en el libro I de su *Introducción a las categorías de Aristóteles*, o *Isagogé*, dejó planteados unos interrogantes sobre la naturaleza de las nociones o ideas generales, que habrían de interesar mucho a Boecio y, a través del legado boeciano, a toda la Alta Edad Media. El famoso texto porfiriano decía así:

> “Si los géneros y las especies subsisten o están en los solos puros intelectos; si son subsistencias corpóreas o incorpóreas; y (en este último caso) si se hallan separadas de los sensibles o puestas en ellos: es cuestión que paso por alto. Se trata de un asunto dificilísimo, necesitado de mayor investigación”[4].

La doctrina de este importantísimo texto se ha sistematizado en las siguientes tres cuestiones:

1.ª Los géneros y las especies, ¿son realidades subsistentes en sí mismas o simples concepciones del espíritu?

---

[4] En BOECIO, *Commentaria in Porphyrium a se translatum*, lib. I (PL 64, 82).

2.ª Si son reales, ¿son corpóreas o incorpóreas?

3.ª Si son incorpóreas, ¿existen fuera de las cosas sensibles o solamente unidas a ellas?[5].

A estos tres interrogantes, que Porfirio había dejado abiertos, intentó dar solución Boecio, de modo que los medievales se encontraron ya con unas pautas para pensar en la cuestión de los universales y se atuvieron a ellas. Sin embargo, las dudas que el mismo Boecio había manifestado a lo largo de su carrera intelectual, decantándose primeramente hacia posiciones aristotélicas, para acogerse al fin de su vida al más puro platonismo, contribuyeron mucho a oscurecer la discusión posterior (cfr. §§ 41-43).

De su período aristotélico es el siguiente texto, redactado, como se verá, más por fidelidad al libro que comentaba –que era a su vez un comentario a las *Categorías* del Estagirita–, que por propia convicción: “Platón piensa que los géneros, especies y otros universales no sólo son conocidos con independencia de los cuerpos, sino que existen y subsisten fuera de ellos; en tanto que Aristóteles piensa que los incorpóreos y los universales son objeto de conocimiento, pero que solamente subsisten en las cosas sensibles. Mi intención no ha sido decidir cuál de estas opiniones es la verdadera, ya que ello corresponde a una filosofía más alta. Nos hemos limitado a seguir la opinión de Aristóteles, no porque nos inclinemos preferentemente por ella, sino porque este libro ha sido escrito en vistas a las *Categorías*, cuyo autor es Aristóteles”[6]. Sólo al final de su vida habría de decidirse claramente a favor del platonismo. La ocasión fue la glosa al metro cuarto del libro V del *De consolatione*. Los últimos versos del metro citado dicen así:

> “Cuando la luz hiere los ojos,
> o bien la voz llega a los oídos:
> entonces se despliega el vigor de la mente,
> que tiene especies interiores,
> llamando a las otras junto a éstas,
> aplicando a las noticias exteriores,
> las que tenía dentro,
> relacionando las imágenes con las formas”[7].

Boecio mismo explicaba este cuarto metro, en los términos siguientes: “En la percepción de los objetos, los órganos de los sentidos han de recibir

---

[5] Importa mucho subrayar que la cuestión porfiriana se refiere sólo a dos predicables: los géneros y las especies. No trata, pues, de los otros tres predicables (diferencia específica, propio y accidente lógico).

[6] *Commentaria in Porphyrium a se translatum*, lib. I (PL 64, 86A).

[7] *De consolatione*, V, mtr. 4.º (PL 63, 853A).

las impresiones externas, siendo necesario que la actividad del espíritu sea precedida por una sensación física que atraiga la acción de la inteligencia y despierte las formas en ella dormidas. En estas condiciones, para la percepción, el espíritu no es informado por las sensaciones, sino que juzga por su propia luz sobre los datos que éstas le proporcionan. Con mayor razón hemos de inferir, por tanto, que los seres libres de toda influencia corpórea, e independientes del mundo externo para formular sus juicios, pueden bogar a velas desplegadas, dejando en libertad su inteligencia"[8]. Este texto tiene, obviamente, una clara intencionalidad gnoseológica, al explicar cómo es el proceso de nuestro conocimiento. Pero, al hablar de "formas dormidas en la inteligencia", que se despiertan por causa de las sensaciones físicas, Boecio se revela mucho más próximo a Platón que a Aristóteles.

d) Existencia de Dios y atributos divinos

Sentadas las bases de la "filosofía especulativa", Boecio reconoció con agrado que el "intelectible" por excelencia es Dios. Por consiguiente, el objeto principal de la "teología" boeciana será Dios a la luz de la razón natural. (En esto, es evidente el influjo de Aristóteles, para quien la "filosofía primera", culmen de la metafísica, tenía por objeto el estudio del ser divino).

La última obra de su vida, en efecto, redactada en forma dialogada entre el propio autor y la Filosofía, representada por una dama que se presenta en su prisión para consolarle, estuvo dedicada íntegramente a desarrollar sus ideas sobre la esencia divina y sus atributos. Por ello, el *De consolatione philosophiae* resultó de hecho un completísimo tratado de teodicea, que habría de alimentar, en los siglos posteriores, la especulación medieval sobre estos temas.

El *De consolatione philosophiae* (PL 63, 579-862 y CSEL 48) fue escrito, como ya hemos dicho, mientras esperaba la muerte. Según Boecio, filosofar no es un trabajo puramente especulativo o abstracto, ni tampoco una técnica de razonamiento poseída con mayor o menor habilidad; filosofar es fundamentalmente una tarea concreta que consiste en amar y buscar la sabiduría, o, lo que es lo mismo: amar y buscar a Dios. Una tarea de tal naturaleza exige que los caminos que conducen a la sabiduría (divina) estén bien

---

[8] *Ibidem*, V, prosa V (PL 63, 854 A). Parece claro que la discusión boeciana sobre la naturaleza de los universales lleva implícita una específica teoría del conocimiento que pasamos aquí por alto. Sobre esta cuestión cfr. el comentario de Luca Obertello al pasaje citado, en BOEZIO, *La consolazione della filosofía*, cit. en nota 2, pp. 304-305, notas 29 y 30.

señalados, y esto le corresponde a la filosofía. Por ello, y a pesar de la extrañeza de tantas generaciones medievales, le pareció natural consolarse con la Filosofía mientras esperaba la muerte y se le nublaba el horizonte de la esperanza. Hemos dicho "extrañeza" de sus seguidores medievales, porque habría resultado más lógico que su interlocutor, en un momento tan delicado de su vida, hubiese sido un ángel o un santo, o el mismo Cristo. Pero, también aquí late la fuerte impronta aristotélica, que se observa en muchas partes del corpus boeciano, aunque afectivamente se sintió más inclinado hacia Platón.

Como se sabe, para Aristóteles resultó un problema arduo e irresoluble el tema de la felicidad y, por consiguiente, la posibilidad real de la esperanza humana, precisamente por la insoslayable condición mortal del hombre. Quizá por esto mismo, quiso Boecio polemizar con Aristóteles y con su propio aristotelismo, cuando se hallaba a las puertas del trance último. Asimismo, el tema de la providencia divina representa un misterio para el peripatetismo y, como veremos seguidamente, constituye el nervio central de la última obra boeciana.

El *De consolatione philosophiae* se divide en cinco libros. *Libro I*: Todas las cosas son regidas por Dios. El hombre toma conciencia de su origen y de su destino mediante un volver sobre sí mismo. La verdadera felicidad no puede consistir en los bienes aleatorios de la fortuna. Hay que buscarla en la interioridad, en el valor intelectual y moral del alma inmortal. Todos los bienes exteriores son ficticios. *Libro II*: El verdadero sabio no confía en la fortuna ni en sus bienes ficticios, no pone en los bienes exteriores su afición y se da cuenta, en el momento en que los posee, de que su valor no puede provenir más que del sentido humano y moral con que de ellos use. *Libro III*: Sin embargo, no basta buscar la verdad y la virtud en uno mismo, sino que es preciso salir de sí en busca del origen y fin de ellas, que es Dios, que es el Bien universal y supremo. Dios gobierna y dirige las cosas al Bien. *Libro IV*: Trata de conciliar la bondad divina con la existencia del mal en el mundo. La desdicha es útil a los hombres. Es importante comprender que Dios gobierna el mundo y que su Providencia tiene en cuenta la libertad humana. Distingue entre Providencia y destino o hado. *Libro V*: Plantea el problema de la presciencia divina, que conoce nuestra libertad y nuestros actos futuros en el contexto de la eternidad. Establece la existencia del libre albedrío (libertad) como consecuencia necesaria de la razón. Hay grados de libertad. Dios es justo al premiar o castigar. No es vana la esperanza en Dios, ni son inútiles las oraciones.

Hacia la mitad del libro II Boecio manifiesta a la dama Filosofía su perplejidad sobre la existencia de Dios, al contemplar la presencia del mal en el mundo y la adversa fortuna que sufren los justos. En el libro III se concluye

la prueba, por parte de la Filosofía, de que Dios existe y de que es el sumo bien. Para demostrar su existencia acude al principio –con toda seguridad de inspiración platónica– de que lo imperfecto en su género es siempre disminución de lo perfecto; puesto que es evidente que hay imperfección, existe también el ser perfecto, que es Dios[9].

El desarrollo de toda esta prueba se asemeja mucho a la exposición de la cuarta vía de Santo Tomás[10], de quien nos consta con certeza que leyó estos pasajes, pues en la *Summa contra gentiles* dirá: "Así Boecio, en el libro I de *La consolación de la Filosofía*, cita a cierto filósofo que preguntaba: Si Dios existe, ¿de dónde el mal? (PL 63, 625A). Más bien se debería argüir al revés: si el mal existe, Dios existe, pues el mal no se daría si desapareciera el orden del bien, cuya privación es el mal"[11]. Asimismo, la terminología permite aventurar que San Anselmo debió de tener a la vista esta prueba boeciana de la existencia de Dios, pues también Boecio se refiere a Dios en los siguientes términos: "Puesto que nadie puede pensar nada mejor que Dios […]"[12].

Demostrada la existencia de Dios y que Dios es el sumo bien, se llega a la idea de Dios como fin de todo y como providente, pues nada escapa a su providencia, presciencia y predestinación. Además, puesto que Dios es perfecto, no sólo es feliz, sino que es la felicidad misma. En consecuencia, la felicidad del hombre se conseguirá participando de la felicidad divina. (Aquí, precisamente en este punto, la crítica moderna ha visto un paso ¿indebido? de la filosofía a la teología y, en el fondo, una descalificación de las posiciones aristotélicas por parte de Boecio, al negar la posibilidad efectiva y real de la una felicidad estrictamente natural).

Muy importante, por la agudeza del análisis y por su influencia en los siglos posteriores, fue su estudio sobre la eternidad divina. Dios es eterno. "Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio"[13], la eternidad es posesión perfecta y toda a la vez de una vida sin fin. Un instante único y definitivo, que excluye toda sucesión. Dios vive y conoce todo en su continuo presente; por tanto, ve eternamente lo necesario como necesario (v.g.: las leyes corpóreas), y lo libre como libre. Étienne Gilson lo ilustra

---

9 *De consolatione*, III, pr. 10 (PL 63, 764A-765A).

10 El principio del *magis et minus* no concluye por sí mismo la existencia *in re* de Dios si no se apoya en el principio de causalidad. Así lo hace Santo Tomás *(De potentia*, q.3, a.5). Sobre este tema cfr. Ángel Luis GONZÁLEZ, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1979; y Miguel LLUCH-BAIXAULI, *La teología de Boecio*, cit. en nota 2, cap. II.

11 SANTO TOMÁS, *Summa contra gentiles*, III, cap. 71.

12 *De Consolatione*, III, pr. 10 (PL 63, 765B).

13 *Ibidem*, V, pr. 6 (PL 163, 858A).

diciendo: "si veo que sale el sol, el hecho de que lo vea no causa que el sol salga; si veo que un hombre anda, esto no le obliga a andar. Análogamente la inmóvil y permanente visión que Dios tiene de los actos voluntarios no deroga, en manera alguna, la libertad de esos actos"[14].

e) Antropología

Boecio define al hombre como "rationale animal atque mortale"[15]. Es una *persona*[16] compuesta de un cuerpo y de inteligencia o alma inmortal ("mentes hominum nullo modo esse mortales")[17]. Por consiguiente, la condición mortal del hombre, que es un hecho de experiencia universal, con independencia de las convicciones religiosas de cada cual, ha de hacerse compatible con la condición inmortal de la inteligencia humana. Aquí parece, una vez más, la tensión, que no abandonará nunca el pensamiento occidental, entre la dualidad aristotélica y el dualismo platónico.

Las almas humanas son "intelectibles" que degeneran en "inteligibles" por su contacto con el cuerpo. Estas almas no han olvidado por completo lo que aprendieron en su existencia anterior a la unión con el cuerpo. Conocer, por consiguiente, es hacer presente a la memoria, recordar, rememorar[18]. Aquí Boecio se inclina abiertamente por la doctrina platónica del conocimiento y parece admitir la preexistencia de las almas[19]. Por ello, siglos más tarde, San Alberto Magno lo incluiría entre los defensores de la preexistencia de las almas.

No olvidemos, sin embargo, que Boecio dialogaba, en este pasaje, con la dama Filosofía, su consoladora en la torre o cárcel de Pavía. No deben pasarse por alto, sin más, las pretensiones de su obra postrera: buscar consolación ante el mal injusto que le había sobrevenido. La contextualización es, en este caso, especialmente importante. La vacilación, que ya hemos detectado anteriormente y que aquí se presenta con toda crudeza, entre consolarse con puros razonamientos filosóficos o apelar a la misericordia divina, ha provocado una polémica, probablemente irresoluble, acerca del estatuto episte-

---

[14] Cfr. Étienne GILSON, *La Filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid [2]1972 pp. 138-139.

[15] *De consolatione*, I, pr. 6 (PL 63, 653A).

[16] "Persona est naturae rationalis individua substantia" *(Liber de persona et duabus naturis*, cap. III; PL 64, 1343D).

[17] *De consolatione*, II, pr. 4 (PL 63, 686A).

[18] *Ibidem*, V, mtr. 3 (PL 63, 845A-846A).

[19] *Ibidem*, III, mtr. 11 y pr. 12 (PL 63, 777A-B). Cfr. *supra* nota 8.

mológica del *De consolatione*. Se ha debatido si es una obra teológica o filosófica; y, como consecuencia, se ha discutido sobre la condición del propio autor: si era un cristiano preparándose para morir o un estoico enfrentándose a su último trance. En todo caso, Boecio era evidentemente un cristiano; pero también era hijo de su tiempo y de su cultura: era, por ello, un romano.

Pero, sigamos con su antropología, siempre a caballo entre lo revelado y lo puramente filosófico. El hombre es ciertamente un espíritu libre[20], capaz de conocer y elegir. El hombre será tanto más libre y feliz cuanto más se adecúe por el conocimiento racional a la voluntad divina. Querer lo que Dios quiere y amar lo que Él ama es la mayor libertad y felicidad posibles; y, a la inversa, querer lo que el cuerpo desea es la peor esclavitud.

Aquí se plantea el modo de conciliar la libertad humana con la providencia divina, que lo gobierna todo y no deja nada al azar. Si Dios conoce lo que el hombre va a realizar (futuro contingente) y a la vez gobierna providentemente el mundo, ¿cómo explicar la libertad humana? Si el hombre es libre, ¿la providencia de Dios es falible? Para Boecio tal planteamiento sería incorrecto, pues se trata de dos asuntos distintos, ya que la previsión de los actos humanos por parte de Dios se realiza en la eternidad, mientras que el ejercicio de la libertad humana se realiza en el tiempo, en el que hay un antes y un después.

Contemplando la totalidad del mundo, Boecio entiende por providencia divina el orden de las cosas consideradas en el conocimiento de Dios; y por destino (*fatum*), la ley interior del mundo. Aunque son dos realidades distintas, una eterna y otra temporal, el destino no es más que la realización temporal de los decretos de la Providencia; por tanto, no se opone a ella sino que la sirve y, en consecuencia, tampoco destruye la libertad humana.

f) Estructura metafísica de los entes

Una de las obras más sugestivas de Boecio, ampliamente glosada por Gilberto de Poitiers (cfr. § 48c) y por Santo Tomás de Aquino, tiene un título largo y misterioso: *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona, liber* (PL 64, 1311-1314), y está dedicada a un

---

[20] *Ibidem*, II, pr. 6 (PL 63, 703 A).

tal Juan, diácono de la Iglesia romana. Este opúsculo se conoce también con el título *De hebdomadibus*[21].

El tema, reflejado ya en el rótulo, se centra en una oscura cuestión: ¿por qué las substancias son buenas por el hecho de ser, aunque no sean bienes substanciales (substancialmente buenas)? Dicho en otros términos: ¿qué extraños lazos ligan el ser con el bien?, ¿por qué las cosas que son, son *eo ipso* buenas, aunque no sean el bien hipostasiado? Ya se ve que Boecio apuntaba a la difícil problemática de la participación, que para los creyentes reviste particular importancia, pues de su correcta solución depende que se entienda o no se entienda la absoluta trascendencia de Dios sobre el mundo. Además, Boecio había intuido el tema de la mutua conversión de las propiedades trascendentales del ser.

Con una audacia increíble para su época, decidió plantear el problema axiomáticamente, es decir, según "el método de las matemáticas". No se olvide que Boecio había redactado ya, cuando escribía el *De hebdomadibus*, un tratado titulado *De institutione arithmetica*. Nueve son los axiomas propuestos:

I. Un concepto común a todos los hombres, es una enunciación que se acepta apenas se oye.

II. No es lo mismo el existir (*esse*), que lo-que-es (*id quod est*). Pues el existir mismo no es. En cambio, lo-que-es, recibida ya la forma de existir, existe y subsiste[22].

III. Lo-que-es puede participar de algo; pero el *esse* mismo de ningún modo puede participar de algo.

IV. Lo-que-es puede tener algo además de lo que él mismo es; el *esse* mismo no puede tener nada aparte de sí mismo.

V. Es distinto ser meramente algo, que ser algo en aquello que es[23].

VI. Todo lo-que-es participa en el *esse* para ser; participa en otra cosa, para ser algo[24].

VII. En toda cosa simple son uno su *esse* y lo-que-es.

---

[21] Tenemos a la vista la traducción italiana de Luca Obertello, magníficamente anotada, que puede consultarse en BOEZIO, *La consolazione della filosofía. Gli opuscoli teologici*, cit. en nota 2, pp. 379-391.

[22] "Diversum est esse, et id quod est: ipsum enim esse nondum est; at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit" (PL 64, 1311C).

[23] Alude al par substancia-accidente. La substancia es algo en el género de los seres que son en sí. En cambio, los accidentes se caracterizan por ser en los seres que son en sí.

[24] "Omne quod est, participat eo quod est esse, ut sit; alio vero participat, ut aliquid sit" (PL 64, 1311C).

VIII. En todo compuesto, son distintos el *esse* y lo-mismo-que-es.

IX. Toda diversidad es disconforme; en cambio, la semejanza debe ser apetecida (buscada).

Boecio distingue entre seres simples y seres compuestos (axiomas VII y VIII). En los seres compuestos diferencia entre dos tipos de composición: el par substancia y accidente (axioma V); y el binomio *id quod est* (lo-que-es) y la *forma essendi* (axiomas II y VIII). El primer par (substancia y accidente) presupone el segundo (lo-que-es y *esse*), puesto que la substancia se define precisamente como algo que es meramente algo en sí mismo, mientras que el accidente es algo en aquello que es, o sea, es algo en otro (*esse aliquid in eo quod est*) (axioma V). Por consiguiente, el principal axioma, con respecto a la estructura metafísica de los seres, es el axioma II, porque la substancia y el accidente se definen precisamente por ser en sí o ser en otro (luego presuponen tener *esse*).

Santo Tomás comentó ampliamente el segundo axioma en su *In Boethii de hebdomadibus* (ed. Calcaterra, II, 19 ss). En este axioma II se indica expresamente que el *esse* no es en sí mismo nada aparte del ente; aunque es la condición de existencia del *id quod est*. Boecio no incurre, ni remotamente, en forma alguna de pan-enteísmo, al estilo de un Parménides en la Grecia clásica, o, quizá, de un Heidegger en nuestro siglo XX. El *esse*, considerado aparte del existente concreto, no es siquiera una consideración lógica. En cambio, en el existente concreto es algo real y distinto de lo-que-es, cuando el existente concreto es compuesto; y es uno con lo-que-es, si el existente concreto es cosa simple (cfr. axiomas VII y VIII). Así las cosas, el problema consiste en descubrir qué sean el *id quod est* y la *forma essendi*[25].

Las cosas son “por” el *esse*. El *esse* es, por consiguiente, un *quo est*, como bien señaló la Escolástica, siguiendo a Boecio[26]; es aquello por lo cual las cosas son, es la forma determinante de su existencia, la *forma essendi*. El *esse*

---

[25] Cfr. Maurice DE WULF, *Historia de la Filosofía Medieval* (1934), trad. cast. Ed. Jus, México 1945, I, p. 102; Marie-Dominique ROLAND GOSSELIN, *Le “De ente et essentia” de S. Thomas d’Aquin*, Vrin, Paris 1948, pp. 142-145; Pierre HADOT, *La distinction de l’être et de l’étant dans le “De hebdomadibus” de Boèce*, en MM 2 (1953) 147-153; Pierre DUHEM, *Le système du monde*, Hermann, Paris 1954, V (reimpresión), pp. 285-316 (se refiere al origen y exégesis posterior del segundo axioma); Sofía VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d’Aquino*, Ed. Laterza, Roma-Bari 1973, p. 52; Lambert M. DE RIJK, *Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique*, en Luca OBERTELLO (ed.), *Congresso Internazionale di Studi Boeziani*, Herder, Roma 1981, pp. 141-156; y Luca OBERTELLO, *Introduzione*, en BOEZIO, *La consolazione...*, cit. en nota 2, pp. 22-23.

[26] Cfr. por ejemplo, SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q.50, a.2, ad 3.

confiere al *id quod est* la existencia y la subsistencia. El existente, por tanto, es el mismo *id quod est* después de recibida la *forma essendi*.

El *id quod est* no es algo (axioma II) cuando aún no existe, es decir, cuando no ha recibido todavía el *esse*. Tiene que existir para ser algo. Boecio sabe también que la *forma essendi* es una formalidad "añadida" al *id quod est* que debe distinguirse de las formalidades puramente accidentales: "aliud est enim esse, et aliud album esse" (PL 64, 1314A). Pueden separarse la *forma essendi* y la blancura (*album esse*) considerada como formalidad. Un *id quod est* puede existir y ser subsistente sin necesidad de que sea blanco. Y sabe así mismo que hay dos formalidades añadidas al *id quod est* que son siempre inseparables: la *forma essendi* y la *forma bonitatis*. Por ello, concluirá Boecio, respondiendo al interrogante que le sirvió como punto de partida de su análisis, que las substancias son buenas por el hecho de ser, aun cuando no sean substancialmente buenas, es decir, aun cuando no sean el mismo bien hispostasiado.

He aquí la doctrina platónica de la primacía del bien, formalizada filosóficamente, sin apelación al mito de la caverna. Todo existente concreto en el mundo sublunar lo es a causa de dos formalidades que lo proyectan en el orden de lo real: el *esse* y la bondad. Estas dos formalidades tienen carácter trascendental, puesto que "trasladan" el *id quod est* al orden real o existencial; pero no son formalidades predicamentales, puesto que el *esse* mismo no puede participar de nada, de ninguna naturaleza.

Se ha discutido mucho si Boecio entrevió realmente la distinción real entre *essentia* y *actus essendi*. Después de las anteriores reflexiones al hilo de la axiomática boeciana, nos parece que indudable que Boecio entrevió el par trascendental, al menos cuando hablaba al modo aristotélico (ya hemos visto que se expresaba de un modo u otro, según que comentase a Platón o al Estagirita). En todo caso, Aquino remite muchas veces a Boecio, siempre con gran respeto y considerándolo como la *auctoritas* que le guió hacia la trascendentalidad del *esse*. Sus muestras de agradecimiento y deferencia no deben tomarse sólo como una especie de terror a la originalidad, tan característico de los autores medievales, sino como el reconocimiento de una deuda real. Pensamos que Boecio estuvo mucho más cerca de ese descubrimiento que Avicena (cfr. § 58c). El musulmán, en efecto, consideró la existencia desde la perspectiva predicamental (como *factum*, es decir, como un accidente categorial, como algo que acontece a los seres contingentes)[27].

---

[27] Cfr. Ralph McInerny, *Boethius and Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1990.

§ 26. Casiodoro (ca.477-562/570)

Natural de Calabria, al Sur de Italia, de familia de origen sirio, fue discípulo de Boecio y también fiel colaborador del rey ostrogodo Teodorico, recorriendo casi todos los puestos de la escala de funcionario real. El año 540 se retiró al monasterio de Vivarium, por él fundado y ricamente dotado, aunque parece que nunca se ordenó sacerdote ni profesó como monje. Si bien fue siempre cristiano, tuvo un proceso interior de conversión a la muerte del rey Teodorico, que se acrecentó durante los últimos años de su larga vida. Recibió culto de alcance regional en el Sur de Italia. La mayor parte de los datos sobre su vida se conocen a través de los *Variae*, obra preparada por él mismo, en la que recogió un buen número de documentos oficiales del reinado de Teodorico. Escribió también una *Crónica* de los cónsules romanos y una *Historia* de los reyes godos Teodorico, Eutarico y Atalarico[28].

Su obra más importante, redactada hacia el 544, se titula *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*, cuyo primer libro (PL 70,1105-1150) es una introducción a la Sagrada Teología –que concibe fundamentalmente como un estudio de la Sagrada Escritura–, y el segundo libro (PL 70,1150-1220), una introducción a las siete artes liberales. Desarrolló una presentación de las siete artes, bajo inspiración agustiniana, agrupadas en las *tres scientiae sermonicales* (gramática, dialéctica y retórica) y las *quattuor scientiae reales* (aritmética, geometría, música y astronomía). Esta breve exposición de las artes liberales constituyó, como también la de Marciano Capella, libro de texto durante la Edad Media. Su exposición de la gramática está basada en Donato; la dialéctica, en Marciano Capella; y la retórica, en Cicerón y Quintiliano. La aritmética se inspiraba en Boecio; la geometría, en Euclides; y las dos restantes ciencias del *quadrivium* en Ptolomeo, Apuleyo, Nicómano, etc.[29].

También redactó un *De anima* (PL 70, 1279-1308), inspirado en San Agustín y en Claudiano Mamerto (fallecido hacia el 474). En este tratado demuestra la espiritualidad del alma: aunque el alma no puede ser una parte de Dios, puesto que es mudable y capaz del mal, sin embargo, no por ello es material, puesto que puede tener conocimiento de lo espiritual, y sólo lo que es en sí mismo espiritual puede conocer lo espiritual. Por ser espiritual, el alma está totalmente en todo el cuerpo y totalmente también en cada parte

---

[28] Cfr. José M. ALONSO-NÚÑEZ y Joachin GRUBER, *Cassiodor(us),* en LexMA 2 (1983) 1551-1554 (con bibliografía).

[29] La edición crítica de las *Institutiones* se debe a Roger Aubrey Baskevrille MYNORS (Clarendon, Oxford 1961).

del mismo, pues es indivisible e inextensa. Opera, no obstante, en partes determinadas del cuerpo, como cuando siente por medio de un órgano sensitivo determinado[30].

En definitiva: parece claro, de cuanto hemos señalado sumariamente, que Casiodoro fue más un transmisor, que un autor original. Quizá por ello su influencia en la Alta Edad Media fue considerable.

§ 27. San Isidoro de Sevilla (ca.560-636)

Nacido en el seno de una familia hispanorromana afincada en Cartagena, y desplazado a Sevilla en tiempos del dominio bizantino sobre el este hispánico, Isidoro era el menor de cuatro hermanos, todos ellos canonizados por la Iglesia. Fue obispo de Sevilla, sucediendo a su hermano San Leandro (600-636), presidió el IV Concilio de Toledo (633) y murió en Sevilla. En 1063 sus restos fueron trasladados a León, donde reposan en el panteón que mandó construir el rey Fernando I. Inocencio XIII lo declaró Doctor de la Iglesia en 1722.

Es el gran representante de la cultura hispanorromana-visigótica y constituye uno de los canales más importantes de transmisión del saber clásico a la Edad Media. En sus obras se inspiraron ampliamente Beda, Alcuino, Walafrido Estrabón, Anselmo de Laón, Rabano Mauro y otros muchos maestros del mundo medieval. Sus obras formaban parte de toda biblioteca monástica[31].

San Isidoro, que tenía conciencia de ser un recopilador del saber clásico, y que estuvo familiarizado con los pensadores del Imperio y de la Baja Edad Antigua (Varrón, Cicerón, Plinio, Donato, Boecio, Casiodoro, etc.), anteponía el conocimiento de la Sagrada Escritura al saber clásico, advirtiendo firmemente a los monjes, y a todos los cristianos en general, del peligro que supo-

---

30 Edición crítica de James W. Halporn en CChr.SL.

31 Cfr. Jacques FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique*, Études Augustiniennes, Paris 1959, 2 vols.; e ID, *Isidoro de Sevilla: génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempo de los visigodos*, trad. cast., Encuentro, Madrid 2002. Una buena exposición de las influencias recibidas por Isidoro de Sevilla en: Domingo RAMOS-LISSÓN, *Der Einfluss der soteriologischen Typologie des Origenes im Werk Isidors von Sevilla unter besonderer Berücksichtigung der "Quaestiones in Vetus Testamentum"*, en Margot SCHMIDT y Carl Friedrich GEYER (eds.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren parallelen im Mittelalter,* Pustet, München 1982, pp. 108-130.

nían las lecturas vanas y heréticas: “No sólo se inmola a los demonios ofreciéndoles incienso, sino también aceptando de buen grado los dichos de ellos mismos”[32]; “teman los monjes leer los libros de los gentiles y herejes; más vale ignorar sus enseñanzas, que caer por propia experiencia en la boca del error”[33]. La Sagrada Escritura es preferible a las bellezas de los libros paganos.

Por ello precisamente, para que los cristianos no tuvieran que acudir directamente a las fuentes paganas, se propuso la redacción de una gran enciclopedia del saber clásico y del saber cristiano, titulada *Originum seu Etymologiarum libri XX*, sus famosas *Etimologías*, una de las obras que más contribuyó a los glosarios y florilegios medievales, y de la cual se conservan actualmente más de mil copias manuscritas (se calcula que circularon más de diez mil códices durante la Edad Media). Trata acerca de la gramática (libro I); la retórica y la dialéctica (II); las matemáticas (III); la medicina (IV); las leyes y los tiempos (V); los libros y los oficios eclesiásticos (VI); Dios, los ángeles y los fieles (VII); la Iglesia y las sectas (VIII); las lenguas, los pueblos y las ciudades (IX); las palabras (X); el hombre y los seres prodigiosos (XI); los animales (XII); el mundo y sus partes (XIII); la tierra y sus partes (XIV); los edificios y los cuerpos (XV); las piedras y los metales (XVI); la agricultura (XVII); la guerra y los juegos (XVIII); las naves, los edificios y los vestidos (XIX); y las provisiones y los utensilios domésticos (XX).

En las *Etimologías*[34] recoge una división de las ciencias que se inspira claramente en la que había desarrollado Boecio. La filosofía natural o física debe estudiar el mundo o conjunto de todas las cosas, que son el cielo y la tierra. En este mundo se escalonan todos los seres de una forma gradual. Los cuerpos tienen una naturaleza material, que se ha explicado –dice– por medio de las teorías hilemórficas y atomistas. Los principios de los cuerpos son la materia y la forma. Dios creó todas las cosas de la nada. Pero es preciso distinguir entre *creación* y *formación*. Creó de la nada, y antes del tiempo, juntamente a los ángeles y la materia informe o caos. Posteriormente, en la obra de los seis días, *formó* cuanto está a nuestra vista.

El hombre es un microcosmos, un mundo en pequeño. Está constituido por un cuerpo material y un alma incorpórea e inmortal. Dudó sobre el origen de las almas, designándolo algunas veces como ignoto, aunque finalmente (en las *Sentencias*) reconoció que Dios las había creado de la nada, incorpóreas y a imagen de Sí mismo.

---

[32] *Sententiae*, III, 13.

[33] *Regula monachorum*, 8.

[34] Véase la edición bilingüe de la BAC, preparada por José Oroz y Manuel A. Marcos, Madrid 1982-1983, 2 vols.

La influencia de Isidoro fue también muy notable en la ciencia del derecho y de la historia. En historiografía continuó la labor iniciada por San Jerónimo y proseguida en el siglo V por Genadio, al redactar su *Historia de regibus gothorum, wandalorum et suevorum*, y sobre todo, su *Chronicon*, en el que pretende historiar el mundo desde sus comienzos hasta el año 616[35].

§ 28. San Juan Damasceno (650/674-749)

Se le considera el último Padre oriental y el pensador que, en todo caso, puso fin al período de transición entre la Antigüedad tardía y la Edad Media en sentido propio. Nació en Damasco entre el 650 y el 674. Su padre estaba al servicio de la administración del califato de Damasco. Hacia el 700, San Juan se retiró al monasterio de San Sabas, junto al Mar Muerto, donde recibió la ordenación sacerdotal antes del 726. Murió allí mismo, probablemente en diciembre del 749, antes de que estallase la crisis iconoclasta.

Su gran obra, escrita después del 742, se titula: *Perí gnóseos* (Sobre el conocimiento), dividida en tres partes: *Dialéctica* (PG 94, 525-676), constituida por cien capítulos filosóficos introductorios; *De haeresibus* (PG 94, 677-780), que es una recensión de 103 herejías, tomadas de distintas fuentes, salvo las tres últimas –islamismo, iconoclastia y aposkitas– que redacta él mismo; *De fide orthodoxa* (PG 94, 789-1228), quizá lo más famoso de toda su producción literaria, que es una exposición sistemática de la fe católica, según el Símbolo de Nicea-Constantinopla, dividida en cien capítulos. Ordinariamente, esta parte suele presentarse distribuida en cuatro libros, imitando el índice de las *Sentencias* de Pedro Lombardo: Dios y la Trinidad (caps. 1-14); creación y providencia (caps. 15-44); la Encarnación y sus consecuencias (caps. 45-73); y asuntos diversos sobre cristología, sacramentología, escatología, etc. (caps. 74-100).

Característica del pensamiento del Damasceno es la elaboración de una metafísica al servicio de la exposición dogmática[36]. Por ejemplo, define la

---

[35] En la Hispania visigótica destacaron también San Leandro de Sevilla († ca.600), Fructuoso de Braga († ca.665), San Ildefonso de Toledo († 667), San Julián († 690) y Tajón de Zaragoza († ca.680). Cfr. *Santos Padres Españoles* (bilingüe), BAC, Madrid 1971, 2 vols., hasta ahora. Sobre la patrística visigótica, ver: Albert VICIANO, *Patrología*, EDICEP, Valencia 2001, pp. 299-320; sobre la patrística luso-galaica, cfr. Pio Gonçalo ALVES DE SOUSA, *Patrologia galaico-lusitana*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2001.

[36] Cfr. Martin JUGIE, *Jean Damascène*, en DThC 8 (1924) 693-751; y Lucas F. MATEO-SECO, *Juan Damasceno*, en GER 13 (1973) 568-571.

“persona” (*hypóstasis*) como el individuo concreto subsistente en sí y con una existencia propia e independiente. La persona es, pues, la substancia concreta. “Naturaleza”, en cambio, es aquello que no subsiste en sí mismo (*ousía*, *physis*, *eidós*, etc.). Por ello, la naturaleza es también *enhypóstasis*, es decir, subsistente en otro, en una hypóstasis. Al mismo tiempo, toda hypóstasis es *enousía*, porque se halla en una o varias naturalezas, por medio de las notas individuantes. A partir de aquí, las consecuencias son muy interesantes, porque este sistema de definiciones es apto para aplicarse tanto al misterio trinitario como cristológico, bien se trate de una hypóstasis en dos naturalezas (Cristo), o bien de una ousía en tres hypóstasis (Trinidad). La naturaleza humana de Cristo, por ejemplo, subsiste en la hypóstasis del Verbo, constituyendo una unión en hypóstasis, es decir, una unión hipostática.

También con una finalidad expositiva del dogma, Juan Damasceno profundizó en la noción de *energeia*, que es aplicable tanto a la potencia del alma como a sus operaciones correspondientes. Contra los monotelitas, sostuvo que en Cristo hay dos inteligencias y dos voluntades, y también dos correspondientes operaciones en cada caso. Todo ello le llevó a profundizar en la noción de “número”, que para los monotelitas era siempre origen de división. Para el Damasceno, sin embargo, el número no es más multiplicador y divisor, que unificador. La influencia del Damasceno en el Occidente latino fue considerable, desde que se conoció su versión latina, a mediados del siglo XIII.

SEGUNDA PARTE

DE LA PRE-ESCOLÁSTICA A LA FUNDACIÓN DE LA UNIVERSIDAD DE PARÍS

CAPÍTULO V

EL RENACIMIENTO CAROLINGIO

§ 29. Los orígenes de la dinastía carolingia

La monarquía franca se vio afectada por constantes luchas intestinas a lo largo del siglo VI. Desde la muerte de Clodoveo († 511), fueron incesantes los enfrentamientos familiares, hasta Dagoberto (629-639), de hecho el último rey de la *dinastía merovingia*.

Entre tanto, los “mayordomos de palacio”, encargados de la administración de la casa real, eran la única realidad permanente ante los constantes cambios de monarcas. Pero tampoco los mayordomos de palacio permanecieron al margen de las rivalidades de la época, esta vez motivadas por el gran antagonismo existente entre las principales regiones del reino franco: el este (Austrasia), el oeste (Neustria), el sudeste (Borgoña) y el sudoeste (Aquitania). A la muerte de Dagoberto se acentuaron las rivalidades, con luchas que duraron cien años, hasta que se impusieron los mayordomos de Austrasia. Uno de ellos, Pipino de Heristal (687-714), inauguró una nueva estirpe real, la de los *carolingios*, aunque de momento no tomó el título de rey. Al morir le sustituyó su hijo bastardo Carlos Martel († 741), famoso porque derrotó en Poitiers a los árabes, que se habían asomado al norte de los Pirineos (732), y porque fue contemporáneo de San Bonifacio. Al morir Carlos Martel repartió sus reinos entre sus dos hijos Pipino y Carlomán. Carlomán renunció y Pipino fue aclamado rey en noviembre de 751, después de haber consultado al papa Zacarías, y deponer al último merovingio, Childerico III (743-751), que todavía ostentaba nominalmente el título de rey. Pipino, a quien se conoce con el sobrenombre de El Breve, fue consagrado rey por San Bonifacio.

En el año 754, apremiado por los longobardos, el papa Esteban II se refugió en Francia y ungió de nuevo a Pipino el Breve y a sus hijos Carlos y Carlomán, y prohibió, bajo pena de excomunión y de entredicho, la elección de reyes fuera de esa familia real. Pipino el Breve se comprometió, por su parte, a luchar contra los lombardos, a quienes derrotó entre 755 y 756, cediendo al Papa Esteban II veintidós plazas. De esta forma nacieron los Esta-

dos pontificios que habrían de durar hasta 1870, y se produjo la tácita ruptura del papa con el emperador de Bizancio. Pipino el Breve murió en el 768. Sus dos hijos fueron rivales, pero por poco tiempo, pues Carlomán falleció en el 771, quedando Carlos como rey único de los francos, por sobrenombre Carlomagno (768-814).

El papa Adriano I, atacado por los longobardos, solicitó la ayuda de Carlomagno, quien entró en Italia en 773 y derrotó a los longobardos en 774, incorporando el territorio de estos a su reino. Adriano I murió en 795. Le sucedió León III, que se apresuró a comunicar su elección a Carlomagno. El 25 de diciembre del 800, León III coronaba solemnemente a Carlomagno, mientras el pueblo romano exclamaba: "¡A Carlos Augusto, coronado por Dios, grande y pacífico emperador de los romanos, vida y victoria!". Iniciaba así su andadura el Sacro Imperio Romano Germánico. Sin embargo, parece ser que esta coronación se hizo contrariando la voluntad de Carlomagno. Años después, en el 813, cuando fue coronado su hijo Luis (Ludovico Pío), Carlomagno mandó modificar el ceremonial: la corona se puso sobre el altar, y el mismo Luis la colocó, en presencia del papa, sobre su propia cabeza.

§ 30. Características del renacimiento carolingio

Las características principales del renacimiento carolingio, promovido por Carlomagno, se hallan descritas en los *capitula* o *capitularia* del emperador (cfr. PL 97 ó MGH, *Legum* II, t. I). Carlomagno ordenó la apertura de escuelas en todos los obispados (él mismo dio ejemplo estableciendo una escuela en la corte, con el nombre de Academia palatina, con referencias constantes a la Academia ateniense de Platón) y en todos los monasterios de su vasto Imperio; dictó normas que regulaban la vida monástica, imponiendo a todos los monjes la Regla de San Benito; y se propuso especialmente la reforma del clero. Pretendió, por consiguiente, que los tres órdenes que componían la sociedad cristiana –clérigos, laicos y monjes– experimentasen un efectivo progreso en el desempeño de las misiones que a cada uno correspondía, y que cumpliesen mejor sus respectivos deberes.

Carlomagno quería continuar la tradición del Imperio Romano de Occidente, desempeñando cerca de la Iglesia las mismas funciones que los emperadores romanos habían asumido, entre ellas, la de convocar concilios; y, al mismo tiempo, quería parangonarse con los grandes reyes de Israel (como David y Salomón).

§ 31. Los precedentes del renacimiento carolingio

Se ha hablado mucho de la influencia de la cultura irlandesa en el renacimiento carolingio. Cappuyns[1] ha demostrado que el protagonismo irlandés en el renacimiento patrocinado por Carlomagno y sus sucesores fue más bien reducido. En cambio, la influencia de los anglosajones fue notable. En el siglo VII fructificó la idea evangelizadora y cultural iniciada por San Gregorio Magno en el 596. En aquella fecha y en el 601, el papa había enviado a Inglaterra a San Agustín de Canterbury con muchos monjes benedictinos y un cargamento importante de códices. Sesenta años más tarde, la Santa Sede creyó oportuno destinar algunos monjes doctos a Inglaterra, entre ellos el monje griego Teodoro (sabedor del griego y del latín) y al africano abad Adriano. De esta forma comenzó a florecer en suelo inglés, desde la segunda mitad del siglo VII, una importante cultura latina, en torno a las abadías de Yarrow, San Pedro de Canterbury y Wessex. En Wessex se formó Winfrido (San Bonifacio), que sería el apóstol de Germania y moriría martirizado en Dokkum (NL) en el 758; en Yarrow estudió Beda el Venerable (673-735), autor de la *Historia anglorum*; y en la escuela episcopal de York se preparó Alcuino (730/735-804).

§ 32. Las cuatro generaciones carolingias

El renacimiento carolingio se extiende, aproximadamente, desde el último cuarto del siglo VIII hasta el primer cuarto del siglo X, siempre bajo la dinastía de los carolingios, para acabar extinguiéndose en el 987. En él se pueden distinguir cuatro generaciones literarias: la generación de Carlomagno, cuyo protagonista fue Alcuino de York († 804); la de Ludovico Pío, hijo

---

[1] Maïeul CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée,* reimpresión, Culture et Civilisation, Bruselles 1969, pp. 3-80. El siglo V irlandés dio una sola figura importante, San Patricio († 493), cuya obra literaria fue muy escasa, y que humildemente se llamaba a sí mismo *indoctus*. El siglo VI fue presidido por una personalidad cultivada en las letras clásicas, San Colombano († 615), hombre dado a los viajes por el continente europeo, donde parece que se familiarizó, quizá en Bobbio (cerca de Pavía), con la prosodia latina. El siglo VII conoció a dos figuras irlandesas de singular relieve: Adamman de Iona († 704) y Cellanus († 706), aunque tampoco está claro dónde adquirieron su vasta cultura, si en suelo irlandés, o bien en Inglaterra o en el Continente. Parece que el siglo de mayor esplendor cultural de Irlanda fue precisamente el VII, para decaer posteriormente. Una excelente panorámica de la "Carolingian Age" puede verse en: Richard C. DALES, *The intellectual life of Western Europe in the Middle Ages*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln [2]1992, pp. 65-107.

de Carlomagno († 840), en la que sobresalió Rabano Mauro († 856); la de Carlos el Calvo († 877), hijo del segundo matrimonio de Ludovico Pío, que tuvo como figura principal a Juan Escoto Eriúgena († 877); y la cuarta generación, que supuso ya el declive, que tuvo solamente un pensador de nota, Remigio de Auxerre († ca.908).

§ 33. Alcuino de York (ca.730-804)[2]

Se ignora el lugar y la fecha exacta de su nacimiento (hacia el 730). Muy joven todavía frecuentó la escuela catedralicia de York, donde se familiarizó con los escritores clásicos y eclesiásticos. En el 766 fue nombrado profesor de la escuela de York, y fue su director con toda seguridad desde el 778. En el 781 se entrevistó con Carlomagno en Parma. En el 782 obtuvo permiso de sus superiores ingleses para trasladarse a vivir a Francia. Allí se dedicó a enseñar las artes liberales y a organizar la educación. Fundó, además, la célebre escuela palatina de Aquisgrán. Después de un par de viajes rápidos, por razones que se ignoran, a Inglaterra, se estableció definitivamente en Francia (783) y, a partir del 796, se retiró a la abadía de San Martín de Tours, donde murió el 19 de mayo del 804. Sus obras están recogidas en PL 100-101, con otras obras no auténticas. En los *Monumenta Germaniae Historica* (*Scriptores*) hay edición crítica de sus cartas. Tienen interés sus doctrinas éticas, expuestas en su *De virtutibus et vitiis ad Widonem comitem*, obra inspirada en Casiano († 435). Sus planteamientos didácticos y pedagógicos pueden leerse principalmente en sus obras *Grammatica*, *De dialectica y De rhetorica*.

En la escuela palatina, por él fundada en la corte carolingia, se enseñaba el *trivium* y el *quadrivium*. Fue un gran forjador de maestros y estimuló la educación en toda Europa. Por encargo de Carlomagno, combatió el adopcionismo hispano de Félix de Urgel y de Elipando de Toledo (793). Tomó parte activa en los Concilios de Frankfurt (794) y de Aquisgrán (799), luchando contra la herejía adopcionista[3]. Entre el 799 y 801, y también por encargo de Carlomagno, revisó la Vulgata, intentando restablecer el texto original de San Jerónimo. También corrigió los leccionarios y sacramentarios de su época.

Fue notable por su método pedagógico, de carácter dialogado, buscando penetrar en las cuestiones debatidas por medio de una conversación entre el maestro y el discípulo: es posible que de esta forma contribuyera a preparar

---

[2] Cfr. Wilhelm HEIL, *Alkuin*, en LexMA, 1 (1980) 417-420.

[3] Cfr. Juan F. RIVERA, *El adopcionismo en España*, Seminario Conciliar, Toledo 1980.

el método dialéctico de la Escolástica. Escribió obras filosóficas (no de gran valor), pedagógicas, poesía y, sobre todo, ensayos de carácter teológico-apologético, en los que aparece como un excelente recopilador de los argumentos patrísticos, particularmente de San Agustín y de San Isidoro.

No obstante, y a pesar de su falta de originalidad, conviene hacer hincapié en algunas de sus tesis filosóficas, especialmente en el ámbito de la antropología. Su doctrina sobre el alma se encuentra ampliamente desarrollada en la carta *De animae ratione ad Eulaliam Virginem*[4], redactada entre el 801 y el 804. Concibe al hombre compuesto de alma y cuerpo: "Quid sum ego, nisi anima et caro" (PL 101, 639A). Considera que la naturaleza del alma es triple: la parte concupiscible, la irascible y la racional (PL 101, 639D), siendo lo específico humano la inteligencia o razón (PL 101, 640A). No distingue, sin embargo, entre la esencia del alma y sus facultades o potencias: el alma es cada una de ellas según su forma de actuar: cuando recuerda es memoria, cuando quiere es voluntad, cuando entiende es inteligencia (PL 101, 644C). Es importante subrayar que considera que el alma humana no es corpórea: es espíritu de vida, espíritu intelectual, espíritu racional siempre en movimiento (PL 101, 644D-645D). Su gnoseología está bastante desarrollada, especialmente en lo que se refiere al papel de los sentidos corporales y al protagonismo de la memoria (PL 101, 640B-641A).

§ 34. Rabano Mauro († 856)[5]

Rabano Mauro, prototipo y principal exponente del renacimiento carolingio, nació en la parte oriental del Reino franco, probablemente en Maguncia, e ingresó de niño en la abadía benedictina de Fulda (Alemania, junto a las fuentes del río Wesser). Fue discípulo de Alcuino en Tours. Elegido abad de Fulda (822), fundó la célebre escuela de ese monasterio. En el 842 dimitió de su abadía y más tarde fue consagrado arzobispo de Maguncia

---

[4] Edición crítica de J. J. M. Curry (Cornell University 1966). Cfr. Ilario TOLOMIO, *Trattati sull'anima dal V al IX secolo*, Rusconi, Milano 1979, pp. 26-29, 62-71.

[5] Cfr. Henri PELTIER, *Raban Maur*, en DThC 13 (1937) 1601-1620. Véase también: Jaime SEBASTIÁN LOZANO, *La antropología de Rabano Mauro (780-856)*, en "Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia", 33 (Pamplona 1997) 463-570 (con bibliografía); e ID., *La antropología de Rabano Mauro en sus comentarios al "corpus paulino". Influencia de las fuentes patrísticas en la glosa mauriana*, en AHIg 7 (1998) 369-401.

(847), donde murió en el 856. Le unió una gran amistad con Lotario, hijo de Ludovico Pío. Sus obras han sido recogidas, junto a otras inauténticas, en PL 107-112. Parte de sus poesías y cartas han sido editadas en MGH.

Entre sus escritos, merece destacarse *De clericorum institutione* (año 819)[6], en cuyo libro III se ocupa de todo lo que conviene saber y practicar para recibir las órdenes sagradas (la Sagrada Escritura y sus distintos sentidos; gramática, retórica, dialéctica, matemática, aritmética, geometría, música, astronomía y filosofía; y el ejercicio de las virtudes cristianas). Por esta obra recibió justamente el título de *Praeceptor Germaniae*. También es importante su *Liber de computo*, sobre la doctrina general de la medida y las distintas unidades de medida. Redactó una enciclopedia, quizá según el modelo de San Isidoro, titulada *De universo* (año 842-847), en veintidós libros, donde estudia desde el misterio divino hasta la astronomía, geografía, las artes sociales, etc.

Pero, para conocer algunas de sus ideas filosóficas más originales, conviene leer su *Tractatus de anima*, inspirado en el *De anima* de Casiodoro[7], escrito al final de su vida. Desarrolla la tesis de la subsistencia del alma después de la muerte, porque el alma es substancia (PL 105, 1110B). Define al alma como substancia simple (PL 105, 1110C), que vivifica la substancia de su propio cuerpo (PL 105, 1110B). Señala, además, que es absolutamente espiritual, porque no tiene en sí nada de corpóreo (PL 105, 1111A). Y prueba la inmortalidad del alma por varios argumentos, entre ellos el de la simplicidad (PL 105, 1111C).

Discípulos suyos fueron Lupo de Ferrières Y Walafrido de Estrabón. También tienen interés sus relaciones con el monje Gotescalco, oblato de Fulda, y con el obispo Hincmaro de Reims. Como se sabe, Gotescalco fue el centro de acerbas discusiones sobre la predestinación, que llenaron buena parte del siglo IX. Para conocer este debate es imprescindible la lectura del epistolario de Rabano Mauro.

---

6 Ed. crítica de Alois Knoepfler, 1900.

7 Cfr. Ilario TOLOMIO, *Tratti sull'anima*, cit. en nota 4, pp. 29-31, esp. pp. 71-77.

§ 35. Juan Escoto Eriúgena († ca.877)[8]

a) Vida y obras

Fue, sin duda, el pensador más original e independiente del renacimiento carolingio. Se desconoce la fecha exacta de su nacimiento (entre el 800 y el 825). Tampoco se sabe con certeza cuándo murió: coincidiendo con Carlos el Calvo († 877) o después. El relato de su supuesto martirio en Inglaterra, parece leyenda. Era escoto de origen y nacido en Irlanda (Erín), como expresan sus dos nombres. En su país natal, ya entrado en decadencia desde que comenzaron los sistemáticos ataques de los normandos, el dominio de la lengua griega era muy rudimentario. Parece casi seguro que aprendió griego, gramática y prosodia latinas, astronomía, y se aficionó a la especulación teológico-filosófica, en el continente y no en Irlanda, como se creía. Se ignora si fue monje. Se pone en duda si fue clérigo. A lo largo de su vida adquirió un buen conocimiento de la literatura patrística griega (Pseudo-Areopagita, Niseno, Máximo, Juan Crisóstomo) y conoció a los latinos (Agustín, Cicerón, Macrobio y Marciano Capella, Horacio, Virgilio y Plinio). Se da casi por seguro que leyó el *Timeo* en versión latina.

Tradujo del griego, en su primera etapa intelectual (hacia el 850, establecido ya en la corte de Carlos el Calvo), el *Corpus dionysianum*, los *Ambigua* de Máximo el Confesor y el *De hominis opificio* de San Gregorio Niseno. Aparte de las traducciones señaladas, escribió comentarios al Pseudo-Areopagita y a Marciano Capella, un *Liber de praedestinatione*, el *De divisione naturae* (*Periphyseon*) y una homilía al prólogo del Evangelio de San Juan. Se conservan fragmentos de comentarios suyos al Evangelio de San Juan, y un fragmento del *Liber de egressu et regressu animae ad Deum*. Su lectura fue proscrita por el Sínodo de París (1210) y sus obras fueron incluidas en el *Index librorum prohibitorum*, el 5 de septiembre de 1684. Hay edición crítica de la homilía al prólogo del Evangelio de San Juan (Édouard Jeauneau, SC 151), *De diuina praedestinatione* (Goulven Madec, CChr.CM) y del *Periphyseon* (ed. de Inglis Patrick Sheldon-Williams, con la colaboración de Ludwig Bieler, en tres volúmenes, Dublin 1968-1981). Hay una

---

[8] Cfr. Mary BRENNAN, *A Bibliography of Publications in the Field of Eriugenian Studies 1800-1975*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1977 (de la misma autora, tres suplementos dactilografiados: 1978, 1981, 1983); y también de Mary BRENNAN, *Guide des études erigéniennes: bibliographie commentée des publications 1930-1987. A guide to eriugenian studies: a survey of publications 1930-1987*, Éditions Universitaires, Fribourg 1989. Un buen estado de la cuestión en: Édouard JEAUNEAU, *Jean Scot. Homélie sur le prologue de Jean*, SC 151, Paris 1969, pp. 9-50.

traducción castellana parcial, titulada *División de la naturaleza*, preparada por Francisco José Fortuny (Orbis, Barcelona 1984).

b) Epistemología eriugeniana[9]

Escoto considera, en primer lugar, los sucesivos estados por los que históricamente el hombre ha pasado: a partir del pecado original y hasta la Revelación; y después de la Revelación, sobre todo desde la plenitud de la Revelación en Cristo, hasta nuestros días. Esto supuesto, señala que el proceso del conocimiento humano, en el actual estadio de la humanidad, consta de las siguientes etapas: 1.ª) Por los sentidos exteriores (*sensus exteriores*), el hombre percibe las cosas corporales, lo diverso, lo múltiple, lo transitorio: todo lo que sabemos que es sombra de lo real (aquí se aprecia la fuerte impronta platónica en su epistemología). 2.ª) Por el *sensus interior* (al que corresponde el conocimiento abstractivo) captamos lo constitutivo de las cosas en sus apariencias sensibles (la esencia), con todos sus grados, desde la especie hasta el género supremo. 3.ª) Por el razonamiento (*ratio*) enlazamos las especies y los géneros con las causas primordiales o arquetipos o ideas ejemplares[10]. 4.ª) Por la *intelligentia* –iluminada por la ley del Verbo[11]– reconocemos que esas ideas ejemplares se identifican con Dios. Estas causas primordiales son coeternas, pero hechas, es decir, creadas en el Verbo de Dios. En cambio el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo son verdaderamente coeternos e increados[12]. La *iluminación* se produce cuando el mundo es creado, pues todo ha

---

[9] Cfr. Gangolf SCHRIMPF, *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon*, BGPhMA, Münster 1982; y Ulrich RUDNICK y Gangolf SCHRIMPF, *Das System des Johannes Scottus Eriugena: eine theologische Studie su seinem Werk*, Lang, Bern 1990.

[10] "Las causas primordiales, que los sabios llaman principios de las cosas, son: la bondad en sí misma, la esencia en sí misma, la vida en sí misma, la sabiduría en sí misma, la verdad en sí misma, la inteligencia en sí misma, la razón en sí misma, la virtud en sí misma, la justicia en sí misma, la salud en sí misma, la magnitud en sí misma, la omnipotencia en sí misma, la eternidad en sí misma, la paz en sí misma, y todas las virtudes y razones que al mismo tiempo y de una vez hizo el Padre en el Hijo, y conforme a las cuales teje el orden de todas las cosas de arriba abajo, es decir, desde la criatura intelectual hasta el orden ínfimo de las cosas, en el que se hallan los cuerpos" (*De divisione naturae*, I [PL 122, 616C]).

[11] Cfr. *Homilía al prólogo de San Juan*, XVII, 30-32 (ed. Jeauneau, p. 286).

[12] Cfr. *De divisione naturae*, II (PL 122, 561B-C). Véase la *Homilía al prólogo de San Juan*, donde se lee lo siguiente: "Substantia filii patri est coeterna. Substantia eorum quae per ipsum facta sunt inchoauit in ipso esse ante tempora saecularia, non in tempore, sed cum temporibus

sido hecho por el Verbo (cfr. prólogo al Evangelio de San Juan), y en el Verbo están las ideas coeternas. Así, el Verbo deja su impronta en las cosas, y en éstas se reconocen las ideas. Pero sólo por la *intelligentia* el hombre es capaz de comprender que tiene en sí tales ideas y que éstas están también en las cosas, constituyéndolas.

De todo lo anterior se deduce que Escoto parte de la fe, según el agustiniano *fides quaerens intellectum*, pues sin ella desconocería la existencia del Verbo de Dios, ignoraría que Él es el prototipo de todo lo creado, y no sabría que todo ha sido hecho por Él. Sin embargo, resta la gran dificultad del sistema escotista en este tema: si esas causas primordiales coeternas y creadas introducen o no multiplicidad en el Verbo de Dios[13].

Sin la Revelación, el hombre sólo conocería en el primer y segundo nivel, y, además, ignoraría que las ideas vienen de Dios, como presupone Juan Escoto. Con la Revelación, en cambio, su conocimiento es perfecto, porque alcanza el cuarto nivel, es decir, la verdad[14]. Puesto que para alcanzar la verdad de las cosas se precisa la *ratio*, y la razón sólo lleva a cabo su misión comparando dos órdenes de saber: *el sensitivo interior*, en el que se descubren las esencias, y *el orden de los arquetipos* o causas primordiales, el cual presupone la Revelación, es lógico que uno de los temas más importantes para Escoto sea el de las relaciones entre Revelación (Sagrada Escritura) y razón o, más concretamente dicho, las relaciones entre argumento de autoridad y argumento de razón.

En la Sagrada Escritura distingue dos sentidos[15]: en primer lugar, los *argumentos extrínsecos*, que provocan la adhesión a la fe desde fuera, como son los argumentos históricos (fabulosos y simbólicos) y alegóricos, aptos para convencer a personas de escasa formación; y, en segundo lugar, los *argumentos intrínsecos*, adecuados al hombre cultivado y al teólogo, que facilitan la adhesión de la razón a la fe. La Sagrada Escritura, por tanto, no se coloca exteriormente al pensamiento, sino que se inscribe en el dinamismo intrínseco del pensamiento racional. Consiguientemente, la autoridad de

---

[...] et nihil ei coaeternum uel substantiale intelligitur uel coessentiale, praeter suum patrem et suum spiritum a patre per ipsum procedentem" (VII, 24-27, VIII, 17-19; ed. Jeauneau, pp. 234-240). Sobre la trinitología eriugeniana, cfr. Leo SCHEFFCZYK, *Die Grundzüge der Trinitätslehre des Johannes Scotus Eriugena*, en Johann AUER y Hermann VOLK (eds.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag*, Karl Zink Verlag, München 1957, pp. 497-518.

[13] Cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *Las "ideas" en Escoto Eriúgena*, en *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Editora Nacional, Madrid 1979, II, pp. 1207-1213.

[14] Cfr. *De divisione naturae*, I (PL 122, 509A).

[15] Cfr. *ibidem* (PL 122, 511C).

la Sagrada Escritura está por encima de la autoridad de la *ratio*, pues ésta sin aquélla no puede llevar a cabo la operación que le es propia[16]. La Revelación funda la actividad raciocinante del intelecto humano, y completa y posibilita, de hecho, la culminación del proceso gnoseológico racional. Ello supuesto, se comprenderá por qué no es fácil distinguir específicamente entre filosofía y teología en la síntesis eriugeniana. Está claro que la Sagrada Escritura funda la actividad teológica de la razón. Pero también parece evidente que funda la actividad filosófica del hombre[17].

El problema de la prioridad o posteridad de las autoridades patrísticas con respecto a la *ratio* se resuelve con el siguiente argumento: la *ratio* es preferible a la autoridad de los Padres, porque lo que es anterior por naturaleza es más perfecto que lo que es anterior en el tiempo "se nos ha enseñado que la razón tiene prioridad de naturaleza, y la autoridad [en cambio], prioridad de tiempo […]; pero, la naturaleza fue creada a la vez con el tiempo, mientras que la autoridad no empezó desde el comienzo del tiempo y de la naturaleza"; luego la *ratio* goza de prioridad sobre las explicaciones patrísticas[18].

Sus preferencias por la *ratio* sobre los argumentos de autoridad le valieron, a los ojos de la crítica liberal del siglo XIX, el calificativo de espíritu racionalista "avant la lettre". Sin la fe, sin la Revelación, sólo es posible una física. Con la fe, es decir, con la religión nace la filosofía. Un dicho suyo resulta bastante audaz, incluso leído con la mejor intención: "Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem veram esse philosophiam"[19], conviene confesar que la verdadera filosofía es la verdadera religión y que, del mismo modo, la verdadera religión es la verdadera filosofía. La perfecta identificación entre filosofía y religión deja poco campo para la novedad del misterio revelado, lo cual contrasta con la enseñanza tradicional cristiana, según la cual, buena parte de

---

16 Cfr. *ibidem* (PL 122, 510B).

17 Estos célebres textos de Eriúgena sobre la primacía de la fe sobre la *ratio*, porque la fe hace posible el conocimiento racional, se han interpretado alguna vez como un sometimiento de la fe a la razón, en el sentido de que la fe entraría en el orden natural de la razón, perdiendo su condición sobrenatural. Así entendido, Eriúgena sería un racionalista a ultranza para quien no cabría propiamente el orden sobrenatural. "Nada menos exacto; no puede citarse un sólo texto de Escoto que ofrezca tal sentido, mientras son innumerables los textos en sentido contrario" (Étienne GILSON, *La Filosofía en la Edad Media*, trad. cast., Gredos, Madrid 1965, p. 191. Cfr. también Édouard JEAUNEAU, *Quatre thèmes érigéniens*, J. Vrin, Paris 1978, pp. 60-61).

18 *De divisione naturae*, I (PL 122, 513B-C).

19 *De praedestinatione*, I (PL 122, 358A).

la Revelación se halla más allá de las posibilidades de la razón. ¿Acaso Eriúgena sólo quería apuntar a que la Revelación estimula la reflexión filosófica ofreciéndole nuevos temas? Al hablar de las mutuas implicaciones entre *ratio* y *philosophia*, ¿no estaría más bien pensando en la condición epistemológica de las ciencias sagradas, la *sacra pagina*? (En tal caso Eriúgena haría honor a su nombre, avanzando algunos problemas que Juan Duns Escoto plantearía casi cinco siglos más tarde).

c) La "división" de la naturaleza como método dialéctico[20]

El método que la razón emplea, para lograr comprender lo que cree, es la dialéctica. El término "dialéctica", tal como había sido usado por la filosofía desde Platón, indica simplemente un método para acercarse al conocimiento de la verdad. El método dialéctico eriugeniano consta de dos operaciones fundamentales, o de dos tipos de "divisiones", que él da por supuestas, sin previa justificación, desde el comienzo de su *Periphyseon*: en primer lugar, "la división suprema y principal de todas, a saber, la división [de la naturaleza] en las cosas que son y que no son"[21]; y, en segundo lugar, la "división de la *naturaleza* [género supremo] que se hace por cuatro especies"[22]. Bien entendido, en el caso de la doctrina eriugeniana, que son las mismas cosas, y no solamente nuestros razonamientos, las que descienden del género supremo o naturaleza, por medio de la división, hasta los individuos. Por ello, la división no es simplemente un método abstracto de descomposición y composición de ideas, sino la misma ley de los seres. La doctrina eriugeniana no es sólo lógica, sino una física o, mejor, una "fisiología", como él mismo dice. Por eso, para no hipostasiar los géneros supremos, hace la salvedad de que la naturaleza universal no es, en sentido estricto, un género, sino sólo en sentido metafórico. No obstante, y a pesar de tal precisión, su doctrina es confusa, al menos en este punto[23].

---

[20] Conviene tener presente, antes de comenzar el estudio de la "división" eriugeniana, que Escoto es muy desordenado en su exposición, que con frecuencia olvida los presupuestos de su discurso y que los contradice muchas veces. Todo esto nada obsta a la grandiosidad de su síntesis. Cfr. Édouard JEAUNEAU, *La Philosophie médiévale*, PUF, Paris [3]1975, pp. 33-34.

[21] *De divisione naturae*, I (PL 122, 443A).

[22] *Ibidem* (PL 122, 441B).

[23] Cfr. Pierre DUHEM, *Le système du monde*, Hermann, Paris, 1954; V (reimpresión), pp. 38-75; Josep Ignasi SARANYANA, *La cuestión metodológica en Juan Escoto Eriúgena (h. 877)*, en VV.AA., *El método en Teología*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1981, pp. 133-141. No va a ser la primera vez, a lo largo de la historia del pensamiento occidental, en

Es importante subrayar que la división por cuatro diferencias presupone la división entre el ser y el no-ser. Veamos en primer lugar, por tanto, los cinco modos posibles de división de la naturaleza en ser y no-ser.

d) La división de la naturaleza en ser y no-ser[24]

Estos son los cinco modos de división de la naturaleza en *ser* y *no-ser*: a) Entre lo que, por la excelencia de su naturaleza, escapa a nuestros sentidos y a nuestro entendimiento (Dios y las esencias de las cosas que conocemos sólo por sus accidentes), es decir, el *no-ser*, y todo lo demás, es decir, el *ser*. b) Entre los seres que, en la jerarquía de los seres, se afirman, y los demás seres no afirmados, que, por no ser afirmados no son (la afirmación de un ser implica el no-ser de aquello que ese ser no es). c) Entre lo que es y lo que llegará a ser pero todavía no es. d) Entre los seres generables y corruptibles, que no son si se comparan con las ideas eternas, inmutables o primordiales. e) Entre el hombre actual, que no es porque ha perdido la imagen de Dios por el pecado, y el hombre que estuvo en el estado de justicia original.

e) La división de la naturaleza en cuatro especies[25]

Por otra parte, y presupuesta la división entre el ser y el no-ser, cabe todavía la división de la naturaleza en cuatro especies:

1.ª La naturaleza que no es creada y crea (*creat et non creatur*);

2.ª La naturaleza que es creada y crea (*creatur et creat*);

3.ª La naturaleza que es creada y no crea (*creatur et non creat*);

4.ª La naturaleza que no es creada y no crea (*nec creatur nec creat*).

La primera de las naturalezas es Dios considerado como principio de todas las cosas; la cuarta naturaleza es Dios como fin de todo lo creado. Entre estas dos naturalezas sólo hay distinción de razón o según nuestra considera-

---

que se establezca el perfecto paralelismo entre discurso y realidad extramental. Si Dios es el origen *de ambos*, dirán los ocasionalistas del XVII, deben estar perfectamente sincronizados.

[24] Cfr. *De divisione naturae*, I (PL 122, 443A-445C).

[25] *Ibidem* (PL 122, 441B-442A).

ción[26]. La segunda naturaleza está constituida por las figuras primordiales o ideas, de las cuales se dice que crean, porque "crean" a Dios, en el sentido de que Dios se manifiesta en ellas como creador. La tercera naturaleza es el mundo de los individuos.

Entre estas cuatro naturalezas caben oposiciones binarias[27], oposiciones en las que se reconoce la división primordial entre el ser y el no-ser. En efecto: se oponen totalmente entre sí las naturalezas 1-3 y 2-4, en la medida en que la 3 es la negación absoluta de la 1 (y viceversa), y la 2 es la negación absoluta de la 4 (y viceversa). Se oponen parcialmente entre sí las naturalezas 1-4 (con una oposición, como ya dijimos, puramente de razón), y las naturalezas 2-3, de forma que la negación parcial de una de ellas da lugar a la afirmación de la otra del binomio. También hay oposición parcial entre las naturalezas 1-2 y 3-4.

1.ª) La naturaleza que no es creada y crea

Esta naturaleza es Dios, que está por encima de todos los géneros (intermedios), de modo que las criaturas no pueden considerarse especies de Dios[28]: Escoto quiere evitar así toda posible acusación de monismo. Esta naturaleza se expresa con dos tipos de signos verbales: *signos propios* (como esencia, verdad, virtud, sabiduría, ciencia, etc.), que se predican de Dios como principio óptimo de todas las cosas buenas; y *signos extraños* (*signa verbalia aliena*), que se predican de Dios por semejanza, por contraposición y por diferencia (*a similitudine, a contrario, a differentia*)[29]. Esta doctrina de los nombres divinos manifiesta una fuerte impronta del Pseudo-Areopagita (cfr. § 23b).

Dios está tan por encima de los demás seres, que sólo Él es propiamente, en tanto que, por contraposición a Él, las demás cosas no son: "No debe sorprendernos que, puesto que nada hay contrario a Dios sino sólo el no-ser, porque Él sólo es, pues dijo: *Yo soy El que soy*; las demás cosas, de las cuales

---

[26] *Ibidem*, II (PL 122, 526C). Por tanto, la naturaleza se divide realmente sólo en tres especies, y no en cuatro; aunque son cuatro las especies según nuestra consideración.

[27] Cfr. *ibidem*, II (PL 122, 526D).

[28] Cfr. *ibidem*, II (PL 122, 532D).

[29] Cfr. *De praedestinatione*, IX (PL 122, 390B-D).

se dice que son, ni sean en absoluto, porque no son, ya que sólo Él es; ni en absoluto no sean, porque son por Él, sólo el cual es el *esse*"[30].

2.ª) La naturaleza que es creada y crea

Esta naturaleza son los seres creados-creadores, es decir, las ideas, que pueden recibir distintos nombres: prototipos, predestinaciones, voluntades divinas, etc. Las ideas son creadas por Dios y "creadoras" de Dios. Para entenderlo bien, conviene recordar que Escoto considera que la creación es una "teofanía", es decir, una manifestación de Dios en las cosas, que puede ser captada por seres inteligentes. Así, la creación es una revelación de Dios, en la cual Dios "se crea" –se revela– a Sí mismo al crear los seres. Pero, ¿cómo y cuándo produce Dios las ideas o causas primordiales?

Lo explica detenidamente en el libro segundo del *Periphyseon*[31]: el Padre engendra a su Verbo, en el cual y por el cual creó las causas primordiales perfectísimas de todas las cosas. Las causas primordiales y Dios son coeternos, pues éstas existen en Dios sin principio temporal. Sin embargo, no son absolutamente coeternas, porque no han comenzado a ser por sí mismas, sino por su Creador.

Sólo el Padre y el Verbo son coeternos coesenciales, mientras que las causas primordiales son coeternas relativas con Dios. De esta forma, toda criatura comienza a ser, porque antes no era: era en las causas primordiales, pero no era en los efectos. Queda aquí patente que "creación" no se opone, según Escoto, a "eternidad". Creación significa el comienzo en el ser, aun-

---

[30] *Ibidem* (PL 122, 391D). Es preciso advertir que el *De praedestinatione* fue redactado entre finales del 850 y principios del 851, mientras que el *Periphyseon* hay que datarlo entre el 862 y el 866. Esta cronología nos manifiesta hasta qué punto Escoto había advertido, desde el comienzo de su carrera intelectual, la prioridad de la división entre el ser y el no-ser. No resulta fácil averiguar de dónde obtuvo Escoto esta doctrina del no-ser. Por su semejanza con el análisis que Tomás de Aquino llevará a cabo siglos más tarde sobre el mismo tema, sobre la base del *De Trinitate* de Boecio, podría pensarse que Escoto se inspiró también en Boecio, cuyas obras teológicas eran ya conocidas a mediados del siglo XI. Aunque Boecio no aparece expresamente citado por Escoto, las ediciones críticas de Édouard Jeauneau (*Homilía al prólogo de San Juan*) y de Goulven Madec (*De praedestinatione*) registran trazas de influencia boeciana. La edición crítica de Inglis Patrick Sheldon-Williams (*Periphyseon*) está sin concluir, a la espera de índices. Jeauneau también se hace eco de un posible comentario de Escoto al *De consolatione philosophiae*, no hallado hasta ahora. Por otra parte, tampoco puede negarse la influencia del *Corpus dionysianum*.

[31] Cfr. *De divisione naturae*, II (PL 122, 560B-562A).

que lo que comienza a ser no haya tenido principio primero en cuanto a la duración[32].

Es importante destacar que Escoto no resuelve satisfactoriamente la absoluta simplicidad de Dios, porque parece introducir en Él un principio de multiplicidad, que son las ideas primordiales.

3.ª) La naturaleza que es creada y no crea

Es aquí, al tratar de esta división de la naturaleza, cuando Escoto lleva a cabo un pormenorizado estudio de la creación en sí misma considerada (el hexamerón bíblico) y expone ampliamente su antropología (libros III y IV del *Periphyseon*). Afirma, por ejemplo que el alma humana es simple, que carece de composición de partes y que toda ella está en cada una de las funciones que lleva a cabo con el cuerpo (PL 122, 754C).

4.ª) La naturaleza que ni es creada ni crea

Para comprender esta cuarta división de la naturaleza, conviene tener presente la siguiente tesis eriugeniana: "El fin de todo movimiento es su principio; pues no se acaba en otro fin que no sea precisamente su principio, a partir del cual comenzó a moverse, y al cual siempre apetece volver, para terminar en él y descansar"[33]. La naturaleza que ni es creada ni crea es, por consiguiente, Dios mismo considerado bajo la perspectiva de fin de todo el universo (PL 122, 743D). Como ya dijimos antes, siguiendo la exposición de Escoto, esta naturaleza no se distingue realmente de la primera de las naturalezas y está, como aquélla, por encima de todos los géneros. Importa tener presente que Dios es fin de todas las cosas, tanto de las materiales como de las espirituales o intelectuales[34]. De esta forma, a partir de su división de la naturaleza, Escoto introdujo en la Escolástica medieval un tema neoplatónico que posteriormente habría de tener muchísima importancia: la cuestión del *exitus-reditus*. Santo Tomás, por ejemplo, estructurará su obra sistemática más acabada, la *Summa theologiae*, en torno a la idea de *exitus-reditus* (salida y vuelta a Dios), expurgándola de cualquier asomo de panteísmo.

---

[32] Una vez más se aprecia la impronta boeciana (cfr. § 25d).

[33] *De divisione naturae*, V (PL 122, 866D).

[34] "Non solum de partibus sensibilis mundi, verum etiam de ipso toto" (*ibidem*).

Esta consideración eriugeniana de Dios como fin resulta de difícil comprensión. Por ello, el discípulo del *Periphyseon* declara: "Me deja muy perplejo esta cuarta especie que has introducido"[35]. La razón de la dificultad radica precisamente en las siguientes palabras del Eriúgena: "*Sed quarta inter impossibilia ponitur, cujus differentia est non posse esse*" (la cuarta debe contarse entre las cosas imposibles, por ser su diferencia no-poder-ser)[36]. En efecto: si una naturaleza ni es creada ni crea habrá que decir que es imposible y que, por tanto, *non posse esse*. Este "no poder ser" es la diferencia específica de tal naturaleza. Con ello, Escoto cierra su ciclo de *exitus-reditus* salvando el postulado fundamental de todo el sistema: que el principio del movimiento no debe ser distinto del fin del mismo. Serían distintos el fin y el principio, si la cuarta especie fuese algo posible como distinto de la primera especie. La no-posibilidad de la cuarta naturaleza como algo substantivo distinto queda puesta de relieve por su propia definición: "nec creat nec creatur". Si no crea ni es creada, no es nada, es el no-ser con relación a la naturaleza que "creat et non creatur", pues lo propio y específico de Dios es no-ser-creado y crear. La cuarta naturaleza es Dios porque no es creada, pero no es Dios-principio, porque no crea: es el fin de todo, por negación de ser-principio.

La causa universal de todo, considerada ahora como fin, atrae hacia ella todas las cosas nacidas de ella, sin moverse para nada y por la sola eficacia de su belleza ("sed sola suae pulchritudinis virtute"). Todo reingresa en Dios, sin transformarse en Dios, porque Dios como fin "non posse esse". No obstante, esta resolución de las teofanías es una especie de deificación, que conduce principalmente –según Escoto– a la desaparición del mal y a la unión del hombre con Dios.

f) Balance del escotismo eriugeniano

Juan Escoto Eriúgena fue, sin duda alguna, el primer pensador medieval –cronológicamente considerado– y el más vigoroso de su siglo. Y lo fue, no tanto por los resultados concretos alcanzados por su análisis filosófico, sino sobre todo por el intento de síntesis que desplegó. Consiguió, efectivamente, aunar en una síntesis racional y orgánica las corrientes doctrinales más importantes de su época: la doctrina de la iluminación agustiniana, que consideró al mismo tiempo como creadora; el paralelismo entre discurso mental y

35 *Ibidem* (PL 122, 442B).

36 *Ibidem* (PL 122, 442A).

realidad extramental, que resolvió a partir de una especie de ocasionalismo, plenamente justificado por los elementos plotinianos que había asumido; la doctrina de los predicables, puesta en circulación por Boecio, que le permitió entender la realidad total o cosmos como un cierto género supremo, que se divide según las diferencias específicas; al mismo tiempo consiguió orillar la frontera del panteísmo, con su célebre división de la naturaleza en ser y no-ser, que le permitía estudiar una de las divisiones de la naturaleza sin tener presentes las otras tres, que de hecho no *eran* mientras consideraba la primera; asimismo integró en su explicación general del universo la doctrina de la continuidad metafísica de la naturaleza.

Por consiguiente, el *Periphyseon* del Eriúgena fue, en su tiempo, una asombrosa síntesis. Una síntesis que ordenaba racionalmente, en un todo perfectamente inteligible, el conjunto de los saberes de que podía disponer el siglo IX. Quizá no ha habido otro intento tan abarcante y completo, como el de Eriúgena, hasta la Edad Moderna, con la aparición del sistema hegeliano. Muchos pensadores medievales sintieron una profunda admiración por el espíritu integrador del pensador irlandés, pero no siguieron su camino, convencidos de que el saber no debía encerrarse en sí mismo, sino quedar siempre abierto a la incorporación de nuevos logros intelectuales. Una vida intelectual vuelta sobre sí misma, atenta sólo a la autogénesis y a su despliegue, pero ajena a nuevas experiencias extramentales, aboca en la pura formalidad y termina vacía de contenido. No puede negarse que la síntesis eriugeniana posee una gran belleza formal. Pero debe afirmarse también que sólo tangencialmente se interesa por lo concreto, puesto que lo concreto resulta asumido en una de las cuatro especies del género "naturaleza". Un sistema filosófico que sólo dé razón de mi mundo y de mí mismo de forma genérica, es una filosofía frustrante y, a la larga, carente de interés. Tal es el sino de los sistemas neoplatónicos o derivados de aquellos, los cuales, pasado el primer impacto de su belleza formal, son abandonados como sistemas carentes de vida, como hermosas estructuras arquitectónicas inhabitables.

De todas formas, y para que no se malinterpreten nuestras palabras, en el sentido de considerar al Eriúgena como una especie de Hegel *avant la lettre*, conviene recordar que, para los pensadores modernos, la realidad se constituye dialécticamente, siendo la realidad pensamiento; en cambio, para Escoto, la realidad se piensa dialécticamente, aun cuando no sea, por naturaleza, pensamiento que se despliega. Ello no obstante, para el Eriúgena, la ley de los predicables no es sólo ley para los predicables, sino –y de un modo que no resulta suficientemente aclarado por él– también es ley para la realidad

extramental. Así pues hay también cierta dialéctica constitutiva de la realidad, aunque tal realidad no sea generada por nuestro pensamiento. La realidad, sin embargo, debe referirse siempre a un pensante, o al despliegue de una idea, lo cual implica apuntar al Verbo de Dios como origen de todo.

CAPÍTULO VI

LA DIALÉCTICA EN EL SIGLO XI

§ 36. Decadencia de la cultura carolingia

a) El Siglo de Hierro del pontificado

En los años finales del siglo IX comenzó un largo período de agudísima decadencia de la Sede romana, que se conoce con el nombre del "Siglo de Hierro" del pontificado. Se prolongó hasta mediados del siglo XI, aun cuando en la segunda mitad del siglo X, bajo la égida de los emperadores otones, se registrara una transitoria mejoría, para recaer de nuevo en los mismos males durante las primeras décadas del siglo XI. En tal contexto se hizo muy difícil la práctica de las ciencias y de las artes.

El verdadero comienzo del Siglo de Hierro puede situarse en la muerte del papa Formoso (891-896). A partir de tal momento se sucedieron, en régimen vertiginoso, un sinfín de papas, muchos de ellos indignos. Se imponía necesariamente una reforma del papado, que pudo llevarse a cabo merced a la Orden de Cluny, fundada en septiembre del año 909, en la diócesis de Mâcon, unos kilómetros al norte de Lyón. Allí se levantó un monasterio, exento de jurisdicción episcopal y sometido directamente a Roma, donde se restauró la observancia de la Regla de San Benito. Pronto se le federaron otros monasterios, en número de hasta mil. El éxito de Cluny se debió a la fuerte vida espiritual (toda la vida de los monjes giraba en torno al rezo del oficio divino y se dejaba el trabajo del campo a obreros asalariados) y a la santidad y longevidad de los primeros abades cluniacenses. Y de Cluny salieron los pontífices romanos que, desde mediados del siglo XI, iniciaron la reforma del papado.

b) El Sacro Romano Imperio: los otones

Al morir Carlos el Calvo († 877) y Luis II el Joven († 876), que habían vivido relativamente en paz desde el año 858, cundió un gran malestar social en Germania, que se fraccionó en cinco ducados: Sajonia, Baviera, Franconia, Lorena y Suabia. En el 911, los príncipes alemanes designaron rey a Conrado I (911-918), duque de Franconia, rompiendo con la familia carolingia. Al morir, fue elegido Enrique I de Sajonia (919-936), y a éste le sucedió su hijo Otón I. Otón I de Sajonia (936-973) procuró disminuir el poder de los duques, a quienes transformó en cortesanos (funcionarios); y sometió a la Iglesia, a la vez que procuraba su renovación (la elección de obispos no era válida sin su aprobación; y acrecentó el poder temporal de los obispos con regalías, de forma que los obispos pasaron a ser señores feudales vasallos del Rey). Sin embargo, a pesar de la voluntad reformadora de Otón I, las medidas que él adoptó con relación a la Iglesia dieron lugar, un siglo más tarde, a las duras luchas por las investiduras.

Desde los sucesos del papa Formoso (897), el papa vivía cautivo de la nobleza romana. Uno de ellos, Juan XII, encontrándose en situación comprometida, pidió ayuda al rey de Alemania. Otón I se puso en camino en el 961 y ese mismo año era coronado emperador por el papa. Al morir en el 973, le sucedió su hijo de diecinueve años Otón II (973-983), que cruzó Italia y al Sur de ésta fue derrotado por los musulmanes (982), muriendo poco después. Le sucedió Otón III (983-1002), que contaba tres años de edad, y que vivió buena parte de su vida en Italia: había comenzado la querencia de los emperadores alemanes por las cuestiones italianas.

c) Los capetos

Mientras tanto, en el Reino franco se había instaurado la dinastía de los *capetos*, según un régimen de sucesión por el hijo primogénito. El primero de la dinastía fue Hugo Capeto (987-996). Estos reyes, con menos poder político y militar que los emperadores alemanes, centraron su vida en París, que poco a poco se convirtió en la *capital* del Reino, la primera capital en sentido estricto que conocerá Europa. Los capetos se asentaron firmemente en sus territorios –muy escasos al principio– y laboraron seriamente por el porvenir, fortaleciendo la institución real.

§ 37. Dialéctica y antidialéctica (siglo XI)

a) Dialécticos

La dialéctica, una de las tres artes del *trivium*, había recibido ya la debida atención en el renacimiento carolingio: piénsese por ejemplo, en la síntesis de Juan Escoto Eriúgena. Sin embargo, no alcanzó su máximo desarrollo hasta el siglo XI, momento en que también adquirió ribetes absolutamente exagerados.

Uno de los personajes dialécticos más pintorescos fue Anselmo de Besata († hacia 1050), llamado también Anselmo el Peripatético. Escribió una *Rhetorimachia*, en la cual sus argumentos dialécticos resultan absolutamente pueriles. Por ejemplo: "mus" es un monosílabo; pero "mus" (ratón) roe el queso; luego un monosílabo roe el queso[1].

Esta dialéctica exagerada, posible por una atrofia de la metafísica, tuvo también sus repercusiones en las ciencias sagradas. Berengario de Tours (1000-1088) sostuvo que el sacramento de la Eucaristía es un puro signo de realidades suprasensibles. Así, las palabras y la materia de la consagración eucarística expresarían sólo la presencia puramente intelectual y virtual de Cristo en el sacramento. Por consiguiente, negaba la posibilidad de la Transubstanciación, porque el cambio de substancia no sería otra cosa que cambio de significado en los términos que la designan. Cristo, por tanto, se haría sólo presente por medio del "corpus intellectuale". Estas conclusiones equivocadas de Berengario tenían su origen en una cuestión metafísica mal resuelta. El de Tours pensaba que toda la realidad del signo se acaba en el puro significar, sin que por su medio se pudiera alcanzar la realidad misma de las cosas.

Roscelino (1050-1120), de quien trataremos más extensamente (cfr. § 44), al negar la realidad universal de las esencias y considerar que la única realidad (universal) es la de los términos (doctrina nominalista), incurrió en un curioso triteísmo. En efecto: si no es real –decía– la esencia divina común, hay sólo tres realidades singulares, las tres Personas divinas, que llamamos "dios", aunque ser "dios" no es nada más que un modo arbitrario de decir.

Estos excesos de la dialéctica, unos pueriles y otros con repercusiones dogmáticas, produjeron una lógica reacción.

---

[1] Hans Jürgen RIECKENBERG, *Anselm von Besate*, en LexMA 1 (1980) 680. Las obras de Anselmo pueden consultarse en MGH ("Quellen zur Geschichte des Mittelalters", vol. II).

b) Los antidialécticos: San Pedro Damián (1007-1072)

De familia numerosa y pobrísima, fue abandonado por su madre al nacer y recogido por una mujer compasiva. De niño apacentó una piara. Pero un hermano suyo, llamado Damián, le enseñó a leer y a escribir. Por ello quiso reunir en un sólo nombre el suyo de pila y el de su hermano: Pedro Damián. En el 1035 se hizo eremita, después de haberse dedicado algunos años a la docencia, en escuela propia y con gran éxito de alumnos. Fue cardenal obispo de Ostia de 1057 a 1067. Posteriormente desplegó una gran actividad en favor de la Santa Sede, especialmente bajo los papas Esteban IX (=X, 1057-1058) y Alejandro II (1061-1073). Toda su vida estuvo consagrada a la reforma de la Iglesia. León XII lo nombró Doctor de la Iglesia, en 1828.

De su producción literaria seleccionamos, por su interés para la historia de la filosofía, tres obras: *De divina omnipotentia in reparatione corruptae, et factis infectis reddendis* (PL 145, 595-622); *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda* (PL 145, 695-704); y *De vera felicitate ac sapientia* (PL 145, 831-838), cuyos títulos son suficientemente expresivos de las opiniones sustentadas por Pedro Damián. Veamos sus tesis principales.

Atribuía a Aristóteles el desarrollo de la dialéctica, que calificaba de invención diabólica: "veniant dialectici, sive potius, ut putantur, haeretici" (vengan los dialécticos, aunque mejor sería decir, vengan los heréticos). Este durísimo ataque a la dialéctica cabe entenderse en el contexto de los excesos dialécticos de que hemos hablado en el anterior epígrafe. Damián no rechazaba por completo la retórica y la dialéctica, pero rehusaba someter la Sagrada Escritura a sus reglas y se resistía a darles cabida en la metodología teológica. La dialéctica (sinónimo aquí de filosofía) podrá usarse, a lo más, como sirviente o criada (*famula, ancilla*) de la ciencia sagrada.

También reaccionó contra el tema de las *rationes necessariae*, tan del gusto de muchos dialécticos, inspirados aquí en Mario Victorino: "Si natus –decían–, morietur. Si peperit, cum viro concubuit".

Tampoco se mostró muy partidario de la especulación teológica, a la que oponía la mansedumbre y humildad de la contemplación pura de las Sagradas Escrituras. Insistía en que la razón humana es incapaz de entender los misterios divinos, particularmente los que se refieren a la omnipotencia divina. Estimaba que Dios, en virtud de su omnipotencia, pudo y puede hacer que lo pasado no haya pasado. En este punto es muy curiosa la doctrina de San Pedro Damián, y conviene notarlo. Basta, para ilustrarlo, ojear el *De divina omnipotentia*, dedicado, entre otros temas, a dilucidar si es posible reparar la virginidad perdida. "Si el poder de Dios es coeterno con Él, Dios puede hacer que no hayan sucedido las cosas que de hecho han pasado. Es

así que el poder de Dios es coeterno con Él. Luego puede hacer que las cosas que han sucedido no hayan pasado”[2]. En cambio, nada puede Dios que vaya contra el principio de [no] contradicción.

Es ésta una cuestión compleja donde las haya. Por una parte piensa Damián que Dios puede hacer que el pasado no haya pasado, en lo cual se aparta de la sentencia común agustiniana[3] y de la opinión que sostendrá siglos más tarde Santo Tomás (*De aeternitate mundi contra murmurantes*, ed. Spiazzi, n. 296). Pero, al mismo tiempo, afirma que Dios no puede, en virtud de su divina omnipotencia, nada que vaya en contra del principio de contradicción. Pedro Damián no se daba cuenta de que no es posible afirmar que “Dios puede hacer que lo pasado no haya pasado” sin presuponer, al mismo tiempo, que Dios está más allá del principio de contradicción. Santo Tomás no calificó de herética la sentencia de Damián, aunque la desaprobó: “Algunos grandes dijeron piadosamente que Dios puede hacer que del pasado que no haya pasado, y esta afirmación no fue reputada como herética” (*ibidem*). Al Angélico le pareció contradictorio –hablando desde la pura especulación filosófica– que se pueda afirmar que Dios lo puede todo (incluso hacer que lo pasado no haya pasado), y que simultáneamente se sostenga que Dios *no está* más allá del principio de contradicción. Este tema será retomado por Guillermo de Ockham y llevado a sus últimas consecuencias dialécticas a lo largo del siglo XIV.

§ 38. La lucha por las investiduras

Los emperadores alemanes, que gozaron de cierta seguridad en sus fronteras este y oeste desde principios del siglo XI, comenzaron a prestar gran atención a los asuntos romanos, al tiempo que procuraban fortalecer su autoridad interna. En 1039 fue elegido Enrique III de Franconia († 1056), quien

---

2 *De divina omnipotentia*, cap. 15 (PL 145, 620B). Uno de los capítulos de esta obra (PL 145, 601) se titula precisamente: “Quomodo possit fieri, ut quod factum est, non sit factum” (cómo puede ser que lo que ha ocurrido no haya ocurrido).

3 “Si alguien afirmase: si Dios es omnipotente, haga que las cosas que han sido hechas no hayan sido hechas, ¿no ve que con esto dice: si es omnipotente haga que estas cosas que son verdaderas, por lo mismo que son verdaderas, sean falsas?” (SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum*, XXVI, 5 [PL 42, 481]). Cfr. sobre este tema: M.ª Teresa ANTONELLI, *Elementi della metafisica di Pier Damiani. Il problema del possible nel Medio Evo*, en MM 2 (1963) 161-164. Cfr., bajo el expresivo título: “La complessa semplicità di Pier Damiano”, el epígrafe dedicado por Mariateresa FUMAGALLI BEONIO BROCCHIERI y Massimo PARODI en su: *Storia della filosofia medievale*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 131-135.

colaboró activamente con la reforma de Cluny y procuró, entre 1046-1056, la elección de cuatro romano-pontífices alemanes, cluniacenses convencidos, que devolvieron al papado su prestigio e influencia.

Enrique IV (1056-1106), sucesor de Enrique III e hijo suyo, se encontró, al llegar a la mayoría de edad (1065), con un papado floreciente y prestigioso, que, desde Nicolás II (1059-1061), ya no estaba dispuesto a tolerar la intromisión del emperador en las elecciones papales. En estas circunstancias fue elegido el papa Gregorio VII (1073-1085) y estalló la lucha por las investiduras, es decir, la disputa por el nombramiento de los obispos. En el 1075 se conoció el *Dictatus papae*, documento que explicitaba la doctrina pontificia en torno a la superioridad del orden espiritual sobre el temporal, la primacía del Romano Pontífice en la designación de los obispos y otros temas debatidos de la época. La respuesta del emperador fue la Dieta de Worms (1076), donde los obispos alemanes depusieron al papa. La excomunión del emperador no tardó en llegar (1076). Al año siguiente, abandonado por todos sus vasallos, Enrique IV fue a Canosa, donde el papa le levantó la excomunión. Pero posteriormente, el emperador volvió a su política antirromana y nombró un antipapa. Gregorio VII murió en el exilio, pero su fortaleza y su sacrificio no habían resultado en vano. El acuerdo llegó, por fin, en el pontificado de Calixto II (1119-1124), siendo emperador Enrique V, por el Concordato de Worms (1122), posteriormente ratificado en el Concilio ecuménico Lateranense I (1123).

Mientras tanto, la cuestión de las investiduras se había extendido también a Francia y a Inglaterra. En Francia se llegó a un acuerdo en el 1098. En Inglaterra, la cuestión se planteó con más virulencia, especialmente durante los reinados de Guillermo II (1087-1100), hijo de Guillermo I el Normando, conquistador de Inglaterra en la batalla de Hastings (1066), y de su sucesor Enrique I (1100-1135). San Anselmo tuvo que exiliarse dos veces de Inglaterra durante las luchas por las investiduras: de 1097-1100 y de 1103-1106, antes de que se produjese el arreglo de 1105, sancionado por la monarquía inglesa en 1107.

§ 39. San Anselmo de Canterbury (1033/34-1109)

a) Vida y obras

Nació en Aosta (Italia), en 1033 ó 1034. De buena familia y con gran amor al estudio. Hacia los 15 años de edad se relajó ligeramente en sus costumbres. Posteriormente hubo de huir de su casa hacia Normandía, porque,

fallecida su madre, su padre le había tomado aversión. Acudió a Normandía atraído por la fama de Lanfranco (1005-1089), que había creado una escuela en Bec. En el 1060 entró como monje en la abadía cluniacense de Bec. Posteriormente fue elegido abad (1078), sucediendo a Lanfranco. En el año 1093 fue consagrado arzobispo de Canterbury y ocupó la vacante de su maestro Lanfranco. Murió en el 1109[4].

De su época de Bec datan el *Monologion*, el *Proslogion, Dialogus de veritate, De libero arbitrio, De casu diabolico y De grammatico*. Siendo ya obispo redactó el *Cur Deus homo* y su *De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae cum libero arbitrio*, que fue su última obra[5].

b) Razón y fe. Las razones necesarias

En plena discusión entre dialécticos y antidialécticos, la posición de San Anselmo fue de equilibrio, aunque no representó todavía una respuesta definitiva. Después de repetir que el hombre tiene dos fuentes de conocimiento –la fe y la razón– afirmó, frente a los dialécticos, la primacía absoluta de la fe. Éste es el método que empleó en el *Monologion* y en el *Proslogion*, cronológicamente sus dos primeras obras, como resulta patente del título que dio originalmente a la segunda de ellas: *Fides quaerens intellectum* (cfr. *Proslogion*, proemio)[6]. Frente a los antidialécticos, en cambio, San Anselmo defendió el protagonismo de la razón para la comprensión de la fe:

---

[4] Para su vida: Giovanni di SALISBURY, *Vita di Anselmo d'Aosta*, ed. y trad. por Inos Biffi, Jaca Book, Milano 1989. Una excelente biografía: Richard W. SOUTHERN, *Saint Anselm. A Portrait in a Lanscape*, University Press, Cambridge 1990. Una exposición complexiva de la filosofía anselmiana, con una amplia introducción a sus fuentes, es la de DOMET DE VORGES, *Saint Anselme*, Félix Alcan, Paris 1901. Esta monografía es todavía válida, a pesar de su antigüedad. También: Sofia VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Laterza, Bari 1987; Giuseppe COLOMBO, *Invito al pensiero di Sant'Anselmo*, Mursia, Milano 1990; y Eudaldo FORMENT, *San Anselmo (1033/34-1109)*, Ediciones del Orto, Madrid 1995.

[5] Citaremos según la edición bilingüe de la BAC (Madrid 1952-1953), en dos volúmenes, que reproduce el texto crítico latino preparado por Franciscus Salesius SCHMITT (Edimburgo 1946-1961, 5 vols.), reimpresión Friedrich Frommann Verlag (Stuttgart 1968, 2 vols.). También versión castellana y texto latino del *Proslogion* en EUNSA ("Colección de Pensamiento medieval y renacentista", 27), Pamplona 2002. Sobre su cronología, cfr. Ludwig HÖDL, *Anselm von Canterbury*, en LexMA 1 (1980) 680-686.

[6] "No intento, ¡oh Señor!, penetrar tu alteza […], sino que deseo únicamente comprender algo tu verdad, la que cree y ama mi corazón. Porque no busco comprender para creer en ella, sino que creo en ella para comprenderla" (*Proslogion*, cap. 1).

"[Algunos hermanos] me trazaron el plan de mi escrito [el *Monologion*], pidiéndome que no me apoyase en la autoridad de las Sagradas Escrituras y que expusiera, por medio de un estilo claro y de argumentos al alcance de todos, las conclusiones de cada una de nuestras investigaciones; que fuese fiel, en fin, a las reglas de la discusión simple, y que no buscase otra prueba que la que resulta espontáneamente del encadenamiento necesario de los procedimientos de la razón y de la evidencia de la verdad"[7]. Con ello no quiere decir que rechace la autoridad de las Sagradas Escrituras, sino que su método consiste en partir de la fe para llegar, sin acudir a argumentos de Escritura, por medio de una especulación puramente racional, a la misma verdad revelada, pero ahora inteligible por sí misma[8].

Esta actitud de profundo optimismo sobre las posibilidades de la razón en la investigación del misterio revelado, con que argüía frente a los antidialécticos, ha dado lugar a una larga discusión entre los historiadores de su pensamiento, sobre si San Anselmo pretendía o no demostrar, por medio de "razones necesarias", aquellos misterios divinos que, por fe, sabemos son en sí mismos indemostrables[9].

Si se leen atentamente sus palabras, podrá advertirse que el tema de las "razones necesarias" aparece siempre cuidadosamente matizado. En efecto: "Si en este escrito –decía– adelanto alguna cosa que no se halle demostrada por una autoridad mayor [Sagrada Escritura, Padres], deseo que se piense que, si bien a causa de las razones que me parecen ciertas la conclusión es presentada como necesaria [*quasi necessarium concludatur*], ésta no deberá ser considerada como absolutamente necesaria [*omnino necessarium*], sino sólo como pudiendo parecerlo en su relación con los principios establecidos"[10].

La aplicación práctica de esta cautela metodológica encuentra su máxima expresión en los capítulos 64 y 65 del *Monologion*, al término de la exposición sobre el misterio trinitario. Éstas fueron sus palabras: "Yo pienso que el investigador de una cosa incomprensible se conforma si, por medio del pensamiento, logra conocer certísimamente que esa cosa existe, aunque no pueda entender por medio del intelecto cómo es su existencia"[11]. Ya se ve, por

---

7 *Monologion*, prólogo.

8 Cfr. Joseph RASSAM, *Existence et verité chez Saint Anselme*, en "Archives de Philosophie", 24 (1961) 330.

9 Alcide Mannès JACQUIN, *Les "rationes necesssariae" de Saint Anselme*, en *Mélanges Mandonnet*, Vrin, Paris 1930, II, pp. 67-78; Paul VIGNAUX, *Nécessité des raisons dans le Monologion*, en "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 64 (1980) 3-25.

10 *Monologion*, cap. 1.

11 *Ibidem*, cap. 64.

consiguiente, que las razones necesarias no pretenden explicar el misterio; son razones de la *existencia* del misterio. El misterio permanece inefable en sí mismo. Sin embargo, ¿las razones necesarias son sólo argumentos de conveniencia?

Con tan sutil distinción entre la *existencia* del misterio y el *cómo de su existencia*, San Anselmo pretendía escapar a la trampa racionalista, en la que cayeron desde la antigüedad cristiana los movimientos gnósticos. Ahora bien, la distinción establecida por el Abad de Bec no parece suficiente para orillar ese peligro, porque muchas veces –tal es el caso de la Santísima Trinidad, en cuyo contexto reflexionaba– la existencia misma del misterio es inasequible a la pura razón demostrativa. En tales casos, la razón sólo puede ofrecer argumentos de conveniencia, no estrictamente demostrativos. Por ello, la cautela metodológica anselmiana, que distinguía entre el existir y el cómo de ese existir, no admite una aplicación universal e indiscriminada a todos los misterios teológicos. La absoluta generalización del método anselmiano de las "razones necesarias" conduciría, a pesar del autocontrol que se impuso Anselmo, hacia posiciones larvadamente racionalistas.

Con todo, seríamos injustos con el Abad de Bec si descalificáramos sin más su doctrina de las razones necesarias, ignorando en qué contexto él la había formulado. La particular impronta de las argumentaciones anselmianas manifiesta que Anselmo se hallaba inmerso en una corriente doctrinal que postulaba una perfecta homologación entre pensamiento y realidad, o mejor, entre pensamiento, lenguaje y realidad[12]. En tal contexto, una cosa existe cuando se piensa que existe necesariamente como algo real: el pensamiento de las cosas existentes exige –en determinados supuestos– la existencia extramental de las cosas pensadas como existentes. Pues pensar algo como necesariamente existente, si no existe, sería contradictorio, porque no puede pensarse como necesariamente existente lo no existente, o si puede pensarse, es que existe. Es decir, o no hay tal cosa ni siquiera en el pensamiento, o si la hay, existe en la realidad[13]. En efecto, el pensamiento de lo existente exige la existencia extramental de lo pensado si, y sólo si cumple la siguiente condición: si se concibe la idea de un ser cuya existencia es necesaria[14]. Por esta causa, hay –según San Anselmo– razones necesarias de la existencia de un misterio, por medio de las cuales se puede probar la existencia de la cosa

---

[12] Recuérdese, por ejemplo, que ya en Escoto Eriúgena (§ 35c) habíamos observado la tendencia a hipostasiar los géneros supremos.

[13] Cfr. Gertrude Elisabeth Margaret ANSCOMBE, *Por qué la prueba de Anselmo en el "Proslogion" no es un argumento ontológico*, en "Anuario Filosófico", 15/1 (1982) 9-18.

[14] Cfr. *Apología contra Gaunilo*, V.

misteriosa necesaria, aun cuando el intelecto no alcance a descubrir el cómo de su existencia.

Este método de aproximación al misterio implica *a fortiori* una demostración lógica de la existencia del misterio, con la sola condición de que se pueda y se deba pensar como existente fuera de la mente. Para el Abad de Bec, por tanto, las razones necesarias son demostrativas de la existencia del misterio, porque si no, el pensamiento –donde están las ideas adquiridas por la Revelación o por la contemplación sobrenatural– sería contradictorio. La dinámica del propio pensamiento demuestra la existencia de la realidad extramental, pero no la crea: sólo la descubre.

c) Las pruebas de la existencia de Dios en el "Monologion"

San Anselmo ofrece cuatro pruebas, en cierto modo "a posteriori", de la existencia de Dios, válidas para los que carezcan de la fe, pues "[estos] podrán convencerse por la sola razón, al menos en gran parte"[15].

1) La primera prueba, en la que se extiende más ampliamente, concluye "que hay algo absolutamente bueno, grande y superior a todo lo que existe" (*Monologion*, cap. 1), y adelanta el esquema fundamental de la famosa cuarta vía que expondrá casi dos siglos más tarde Tomás de Aquino. El *principio* de esta demostración reza así: "todos los objetos entre los cuales existe una relación de más y menos, o de igualdad, son tales en virtud de una cosa que no es diferente, sino la misma en todos, sin que importe el que ésta se halle en ellos en proporción igual o desigual [...]. Por consiguiente, como es cierto que todas las cosas buenas, comparadas entre sí, lo son igual o desigualmente, es menester que sean buenas por algo que se concibe idéntico en todas […]"[16]. Esta bondad debe ser útil y honesta, porque, caso contrario, podría decirse que un ladrón es buen ladrón, por ser rápido y valiente. Por tanto, "es también necesario que todo lo útil y honesto, si es verdaderamente bueno, sea bueno por aquello precisamente por lo cual es bueno todo, cualquiera que sea. Ahora bien, ¿quién podría dudar que aquello por lo cual es bueno todo lo que es bueno no sea un gran bien? Este bien es bueno por sí mismo, puesto que todo bien viene por él [...]. Pero lo que es soberanamente bueno es también soberanamente grande, es decir, absolutamente

---

[15] *Monologion*, cap. 1.

[16] Este argumento del *magis et minus*, tal como es expuesto por San Anselmo, presupone la aceptación de la doctrina del *universal in re*, forma de hiperrealismo medieval que dominó los siglos XI y XII (cfr. §§ 42 y 43).

superior a todo lo que existe”. En el contexto hiperrealista en que se desenvuelve habitualmente San Anselmo, la demostración es irrefutable. Dos siglos después, Santo Tomás completará esta prueba por los grados de perfección, de forma que sea aceptable y válida en un contexto no estrictamente hiperrealista.

2) La segunda prueba es una variante de la primera, en la que se llega a la conclusión de que existe un ser supremo (*Monologion*, cap. 2).

3) La tercera prueba de la existencia de Dios concluye la existencia de una causa única de todo, que existe por sí, a partir de la consideración de los seres finitos que no tienen el ser por sí mismos. Recuerda mucho, aunque todavía en un estadio embrionario, la tercera vía del Angélico (*Monologion*, cap. 3).

4) La cuarta prueba es una variante de la primera demostración. Puesto que hay grados en la perfección de los seres (*naturae*); y como es imposible un número infinito de grados de perfección, debe de haber una perfección máxima e infinita (*Monologion*, cap. 4).

d) El denominado argumento “ontológico”

Recibe esta denominación desde Immanuel Kant, que lo llamó ontológico para distinguirlo de las pruebas que él consideraba cosmológicas; denominación desafortunada, porque está en función del kantismo y de su particular concepción sobre el objeto de la metafísica. Algunos autores lo han llamado también ontológico por asimilación al segundo argumento de Descartes, en el que la existencia es considerada como una perfección (Dios es el ser supremamente perfecto; la existencia es una perfección; luego Dios tiene existencia). Otros, finalmente, han preferido designarlo con el nombre de demostración “a simultaneo” de la existencia de Dios, en la que, del conocimiento de la esencia de Dios, se deduciría directamente la existencia de la divinidad.

Para mayor facilidad, vamos a reproducir seguidamente el texto completo del célebre argumento de San Anselmo, que se lee en el capítulo II del *Proslogion*:

> “Así, pues, ¡oh Señor!, Tú que das la inteligencia de la fe, concédeme, en cuanto este conocimiento me puede ser útil, el comprender que Tú existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos. Creemos que por encima de Ti no se puede concebir nada por el pensamiento. Se trata, por consiguiente, de saber si tal Ser existe, porque el insensato ha dicho en su

corazón: 'No hay Dios'. Pero cuando oye decir que hay un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor, este mismo insensato comprende lo que digo; el pensamiento está en su inteligencia, aunque no crea que existe el objeto de este pensamiento. Porque una cosa es tener la idea de un objeto cualquiera y otra creer en su existencia. Porque cuando el pintor piensa de antemano en el cuadro que va a hacer, lo posee ciertamente en su inteligencia, pero sabe que no existe aún ya que todavía no lo ha ejecutado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el espíritu, pero sabe también que lo ha hecho. El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna cosa mayor, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en la inteligencia: y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe solamente en la inteligencia, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquél que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad".

El punto de partida de este célebre argumento es lo que la fe nos enseña: la prueba consiste en constatar si realmente existe lo que la fe afirma que existe. Se trata, pues, de una comprobación de la propia fe, por razones necesarias: "Creemos que por encima de Ti no se puede concebir nada por el pensamiento. Se intenta, por consiguiente, saber si tal Ser existe, porque el "insensato" ha dicho en su corazón: "No hay Dios" (Ps 13, 1)"[17]. Esta forma de entender el argumento ontológico fue puesta de relieve por Maurice de Wulf, Karl Barth y Étienne Gilson[18], y parece la aproximación más

---

[17] *Proslogion*, cap. 2.

[18] Cfr. Maurice de WULF, *Historia de la Filosofía Medieval*, trad. cast., Jus, México 1945, I, pp. 145-147; Karl BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*, Kaiser Verlag, Munich 1931, p. 59; Étienne GILSON, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, en AHDL 9 (1934) 45-46: "L'argument du *Proslogion* présuppose la foi [...]. Il a commencé par croire à l'existence de Dieu, mais maintennat, il la comprend, et il la comprend de telle manière, que même s'il ne voulait plus croire que Dieu est, il ne pourrait plus ne pas le comprendre". Cfr. también Miguel PÉREZ DE LABORDA, *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del "Proslogion" de San Anselmo,* EUNSA ("Colección Filosófica", 94), Pamplona 1995.

acertada a la intención del propio San Anselmo[19]. Y, al mismo tiempo, así interpretado el argumento anselmiano, se comprende mejor su congruencia con los axiomas que le sirven de fundamento, los cuales, como ya se indicó (cfr. § 39b), presuponen que, en determinados casos, el nexo entre el pensamiento de la existencia y la existencia extramental es necesario, pues si tengo la idea en la mente de un ser necesariamente existente fuera de ella, tal ser existe fuera de la mente necesariamente. El argumento sería, por tanto, no sólo una comprobación racional de la propia fe, sino también una constatación –por supuesto, válida sólo en clave anselmiana– del método de las razones necesarias. En efecto: si Dios existe, como enseña la fe, y puedo, además, demostrarlo a partir de la homologación necesaria, en este caso, entre mundo pensado y mundo extramental, el método demostrativo de las razones necesarias será válido siempre y en todos los casos, supuestos los axiomas de partida. Si bien, como reconoce el mismo Abad de Bec, tal argumento sólo es aplicable a Dios, pues sólo Dios puede concebirse como ser necesariamente existente.

En resumen; el argumento anselmiano no sólo es la prueba definitiva de la coherencia interna de todo el sistema becense –lo que justificaría sobradamente la atención que San Anselmo le prestó a lo largo de toda su vida–, sino que “demuestra” la perfecta y automática correlación entre lo pensado y lo extramental. Dicho en otros términos: puesto el pensamiento, al menos un tipo de pensamiento, necesariamente existe extramentalmente lo que ese pensamiento expresa. Nada puede extrañarnos, por tanto, el extraordinario interés que por él habrían de manifestar Descartes, Leibniz, Kant y Hegel, por citar sólo los filósofos modernos de mayor relieve[20].

---

[19] Cfr. Robert POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l’âme à Dieu*, Études Augustiniennes, Paris 1964, p. 27; Josef PIEPER, *Filosofía medieval y mundo moderno*, trad. cast., Rialp, Madrid 1973, pp. 79-87.

[20] Cfr. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *Introducción al estudio del argumento ontológico*, en “Revista de Filosofía”, 11 (Madrid 1952) 3-36; Feliciano BLÁZQUEZ, *Filosofía de la “pregunta sobre Dios”. Fuentes y evolución históricas*, en “Revista Agustiniana”, 32 (1981), especialmente pp. 81-100; y Sofia VANNI ROVIGHI, *C’è un “secondo argomento ontologico”?*, en *Studi di filosofia medioevale*, Vita e Pensiero, Milano 1978, I, p. 43. Para un estudio de la recepción del argumento por la escolástica, cfr. Georg GRUNWALD, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, BGPhMA, Münster 1907; y Augustinus DANIELS, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII. Jhrdt., mit besondere Berücksichtigung des Arguments in Proslogion hl. Anselms*, BGPhMA, Münster 1909. Para la posterior recepción del argumento, veáse por ejemplo: Miguel Ángel BALIBREA, *El argumento ontológico de Descartes*, Cuadernos de Anuario Filosófico (Serie Universitaria, 106), Pamplona 2000; Consuelo MARTÍNEZ PRIEGO, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*, Cuadernos de Anuario Filosófico (Serie Universitaria,

Visto el punto de partida del argumento (la fe) y su contexto doctrinal, San Anselmo advierte que no siempre se homologarán el pensamiento de la existencia y la realidad extramental de esa existencia. "Cuando el pintor piensa de antemano en el cuadro que va a hacer, lo posee ciertamente en la mente, pero sabe que no existe todavía, ya que aún no lo ha ejecutado"[21]. Sólo las ideas que se conciban en la mente como necesariamente existentes en la realidad, existirán en la realidad. Tal es el caso de la idea de Dios, que por ser idea de Dios, expresa necesariamente la idea de un ser por encima del cual no se puede concebir nada mayor, ser que debe existir, porque si no, la idea del ser mayor no sería la idea del ser mayor, cosa que sería contradictoria[22].

Santo Tomás apuntó, dos siglos más tarde, algunos puntos débiles del argumento anselmiano[23]. El Angélico, que conocía perfectamente los presupuestos doctrinales de San Anselmo, formuló dos dificultades importantes:

1ª) Que el argumento sólo sería probatorio si conociésemos perfectamente y sin error alguno la esencia divina; pero está claro que en el estado actual de viadores esto no es posible[24]. San Anselmo en cambio, estimaba que su argumentación era estrictamente demostrativa, porque la sola posesión intencional de la *idea* de Dios, y el consiguiente análisis de lo que tal posesión implica, es suficiente para que el poseedor de tal idea acepte inmediatamente la existencia extramental del Ser representado por esa idea, aunque el cognoscente sea un viador[25].

---

120), Pamplona 2001; Josep Ignasi SARANYANA, *¿Por qué Hegel admiró a San Anselmo?,* en Miguel LLUCH-BAIXAULI et al. (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional "Fe cristiana y cultura contemporánea",* EUNSA, Pamplona 1999, pp. 259-266; Miguel Ángel BALIBREA, *La realidad del máximo pensable, la crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo,* Cuadernos de Anuario Filosófico (Serie Universitaria, 98), Pamplona 2000; etc.

21 *Proslogion*, cap. 2.

22 Cfr. *Apología contra Gaunilo*, V.

23 Cfr. *Summa theologiae*, I, q.2, a.1, obj.2 y ad2; *De veritate*, q.10, a.12; *Summa contra gentiles*, lib. I, caps. 10-11; etc.

24 Cfr. también *Summa theologiae*, I, q.13, a.11c.

25 Como se sabe (*Kritik der reinen Vernunft*, B, 620), KANT repudiará el argumento ontológico precisamente porque, en su opinión, deben separarse la existencia y la esencia (o concepto) de Dios. En cambio, Santo Tomás, que afirmará decididamente la identidad entre la esencia y la existencia divinas, también lo rechazará, cuando parece que debería haberlo aceptado. Si Santo Tomás se apartó de San Anselmo en este punto, es que tenía otra concepción sobre la existencia (*esse*) divina. Sobre esta curiosa paradoja, cfr. Johannes G. DENINGER, *Platonische Elemente von Aquins Opusculum De ente et essentia*, en VV.AA., *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemsgeschichte des Platonismus,* Minerva, Frankfurt/Main 1965, p. 388.

2ª) Pero, continúa Santo Tomás, incluso en el caso de que todos entendieran sin error que "Dios" es el ser por encima del cual no puede concebirse nada mayor –supuesto que de hecho es desmentido por la historia de las religiones–, todavía debería admitirse que en la realidad existe lo concebido en la mente, cosa que no están dispuestos a aceptar los ateos ("quod non est datum a ponentibus Deum non esse"). San Anselmo, en cambio, no tenía necesidad de salvar la correlación pensamiento-realidad, porque para él era imposible que el ser mayor que el cual nada puede concebirse no existiese en la realidad, porque si no, esa idea no sería del ser mayor, lo que resultaría contradictorio con el presupuesto de partida.

Anselmo salvaba implícitamente la correlación pensamiento-realidad, porque la idea de Dios, que tenía en la mente, procedía de la Revelación. No se olvide el arranque de su argumento: "Así, pues, oh Señor, Tú que das la inteligencia de la fe, concédeme, en la medida que sabes me conviene, que entienda que existes como lo creemos, y que eres lo que creemos. Creemos que Tú eres *aliquid quo nihil maius cogitari potest* [algo mayor que lo cual nada puede pensarse]"[26]. Luego la idea venía ya de fuera, facilitada precisamente por Aquél cuya existencia quería demostrar. Por tanto, si tenía la idea, existía el comunicante de ella. Pero esto es, precisamente, lo que, según Santo Tomás, no estarían dispuestos a aceptar los ateos[27].

e) Antropología

En tanto que su teodicea está muy elaborada (también la doctrina sobre los atributos divinos), sus tratados de antropología, epistemología y escatología son todavía incompletos. Sin embargo, en ellos se encuentran bastantes de las ideas que posteriormente serán desarrolladas por la Alta Escolástica, especialmente por Santo Tomás, que se inspiró muchísimo en los planteamientos anselmianos. No es inexacto, por consiguiente, llamarle Padre de la Escolástica[28], o bien: "magnificus Ecclesiae doctor" (Pedro Abelardo).

Concibe al hombre, siguiendo a San Agustín, como compuesto de dos substancias o naturalezas: "ex duabus naturis constat, ex anima scilicet et

---

[26] *Proslogion*, cap. 2.

[27] Cfr. Francesco SPEDALIERI, *Anselmus an Gaunilo?*, en "Gregorianum", 28 (1947) 55-77; ID., *De intrinseca argumenti S. Anselmi vi et natura*, en "Gregorianum", 29 (1948) 204-112.

[28] Cfr. Martín GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Herder, Freiburg in Br. 1909-1911, vol. I, p. 258.

carne"[29]. Estas dos substancias (carne y alma) están unidas en la unidad de persona[30], de suerte que el alma está toda entera en cada una de las partes del cuerpo[31]. Anselmo se presenta aquí como un testigo de antiguas tradiciones patrísticas, que se habían expresado ya, en el siglo IV, en el denominado Símbolo latino Pseudo-Atanasiano, donde se lee: "Nam sicut anima rationalis [rationabilis] et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus" (DS 76). Es evidente que en Cristo son dos las naturalezas que se unen en la segunda Persona divina. Los escritores cristianos del siglo IV explicaban que la unión hipostática (la unión de las naturalezas de Cristo en la Persona divina) podía equipararse o compararse a la unión de las dos "naturalezas" humanas (alma y cuerpo) en una persona humana. Explicaciones insuficientes, evidentemente, pero útiles, entonces, en la práxis pastoral.

Duda Anselmo sobre el origen del alma (recordemos que también San Agustín había dudado)[32]. Piensa que el alma proviene de los padres, por una especie de traducionismo. Pero al reconocer que es espiritual, por ser capaz de conocer a Dios[33], ha de admitir que, en función de estos últimos presupuestos, debe de venir de Dios por medio de creación. Así, pues, permanece indeciso entre estas dos alternativas doctrinales.

Demuestra la inmortalidad del alma de forma muy curiosa. El alma, dice, está naturalmente destinada a conocer la verdad eterna y a amar el bien absoluto. Dios es eterno y, por tanto, también son eternos la verdad y el bien absolutos. No es lógico, pues, que Dios rechace de Sí, haciéndola mortal, al alma, que sólo desea –porque Dios le dio tal capacidad– estar unida a Él, que es eterno[34].

---

29 *Meditación,* 19, IV y V. Esta *Meditación* es de atribución dudosa a San Anselmo. Figura en la edición de los maurinos (158-159), pero fue excluida por Schmitt de la edición crítica.

30 *Carta sobre la Encarnación del Verbo,* XI.

31 *Proslogion,* cap. 13.

32 Cfr. José M. da CRUZ PONTES, *Le problème de l'origine de l'âme, de la patristique à la solution thomistique,* en "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 31 (1964) 175-229.

33 *Monologion,* caps. 67 y 68.

34 *Ibidem,* caps. 69 y 72.

f) La noción de "verdad"[35]

Anselmo intuyó que el término "verdad" se predica de muchas cosas. Al final, descubrió que la verdad es una noción análoga, y que la *ratio,* que siempre se dice de la misma manera, es la *rectitudo*.

Comprobó, a partir del habla corriente, que hay verdad en las enunciaciones o proposiciones, verdad en las cosas mismas, verdad en el pensamiento, verdad en la voluntad y en los sentidos, verdad "en" Dios. Por ejemplo: "es verdad que el hombre *es un animal racional*"; "lo que piensas es verdad"; "esto es oro verdadero", "es verdad que quieres"; "es verdad que hace calor"; "Dios es verdad"; "Yo [Cristo] soy la Verdad".

Determinadas distintas acepciones o usos del término "verdad", el Becense comprendió que todas ellas debían reducirse, para su análisis, a la verdad de la oración, puesto que sólo a través de la proposición puede saberse que las cosas son verdaderas. Por ello se aplicó en primer lugar, al estudio de la verdad de la enunciación, con el propósito de hallar una definición que se pudiese predicar de todo lo verdadero. ¿Cuándo, pues, se dice que una enunciación es verdadera? (Es interesante la opción de Anselmo, que comienza por considerar la "verdad" en el orden lógico o de las segundas intenciones, aunque acabará en la verdad ontológica).

Se dice que una proposición es verdadera cuando expresa *rectamente* (correctamente) lo que una cosa es. Pero, también se dice que una proposición es verdadera cuando está bien construida formalmente, aunque no exprese lo que la cosa es. Por ejemplo: la enunciación "Pegaso es un caballo volador" es una proposición formalmente correcta, aunque los caballos no vuelen en la realidad. Por consiguiente, si la proposición es correcta formalmente y además expresa lo que la cosa es en realidad, parece doblemente verdadera, pues "dupliciter facit quod debet" (porque se comporta doblemente como debe). No obstante, ¿es posible que una proposición sea verdadera y no verdadera al mismo tiempo? ¿Cabe, en definitiva, que una proposición sea verdadera formalmente si no expresa verdaderamente lo que es la cosa? En otros términos: ¿qué es lo que hace verdadera una proposición? ¿Es la realidad la que hace verdadera a la enunciación; o es la enunciación la que hace verdadera a la realidad? ¿Qué es primero, la verdad de la cosa o la verdad de la proposición?

---

[35] Cfr. Viktor WARNACH, *Wort und Wirklichkeit bei Anselm von Canterbury*, en "Salzburger Jahrbuch für Philosophie", 5/6 (1961/1962) 157-176; Joseph RASSAM, *Existence et verité,* art. cit. en nota 8; Kurt FLASCH, *Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury*, en "Philosophisches Jahrbuch", 72 (1964/1965) 322-352; Josep Ignasi SARANYANA, *Sobre la noción anselmiana de verdad*, en "Cuadernos Salmantinos de Filosofía", 11 (1984) 117-122.

La cosa expresada o enunciada no se hace verdadera por la enunciación, porque la verdad de la proposición no hace verdadera la cosa. Por el contrario, la cosa enunciada o dicha es la verdad de la enunciación (“res enuntiata sit veritas enuntiationis”) y no al revés.

Si la proposición es verdadera no por ella misma, sino por su enunciado, ¿puede decirse todavía que una proposición sea sólo verdadera formalmente? ¿Puede ser materialmente falsa (no decir lo que es la realidad) y formalmente verdadera (estar bien construida)? ¿Cabe hablar todavía de proposiciones doblemente verdaderas?

Puede, en efecto, decirse que una proposición es verdadera sólo *formalmente,* cuando *participa* de la verdad de la proposición, o sea, cuando se ajusta a lo que verdaderamente debe ser una proposición, aunque lo expresado por ella sea falso. Nada es, pues, verdadero sino por participación de la verdad misma[36]. La verdad formal (correcta construcción de la enunciación) y la verdad material (expresión correcta de lo que la cosa es) toman su razón de “verdad” de la verdad misma. Son verdades que participan de la idea de verdad. En definitiva, ¿qué es una enunciación verdadera? Es tanto la correcta enunciación (formalmente considerada), como la enunciación que significa lo que una cosa es, cuando ésta realmente es así[37].

La oración es verdadera si la enunciación tiene sentido, y lo es también, si tiene la adecuada significación. El juicio es, por tanto, la sede de la verdad. La verdad se conoce en el juicio.

El penoso razonamiento de San Anselmo no ha resultado baldío. Concluye que la enunciación es verdadera por sí misma, tanto si nos referimos a su pura corrección formal, como si aludimos a su significación correcta. Hay algo en la enunciación misma que la hace verdadera “a parte ante”, y este algo es su participación de la verdad misma. Como ya dijimos, existe una verdad eidética, una idea de verdad, por así decir, de la que toda verdad toma su condición de verdadera, bien sea la rectitud formal del enunciado, bien sea la correspondencia entre la enunciación y su significado. En consecuencia, siempre que una proposición sea verdadera formal y significativamente, será doblemente verdadera[38].

---

36 “Quia nihil est verum nisi participando veritatem, et ideo veri veritas in ipso vero est, res vero enuntiata non est in enuntiatione vera. Unde non eius veritas, sed causa veritatis eius dicenda est. Quapropter nonnisi in ipsa oratione quaerenda mihi videtur eius veritas” (*De veritate,* cap. 2).

37 “Nihil aliud scio nisi quia cum significat esse quod est, tunc est in ea veritas et est vera” *(ibidem).*

38 Cfr. Robert POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme,* cit. en nota 19, p. 61. Se ha discutido mucho si en San Anselmo puede detectarse ya la distinción fregueana entre *Sinn*

La construcción veritativa de San Anselmo tiene todavía un sabor platónico innegable. Todo ello nos pone sobre aviso acerca del contexto en que debe inscribirse el llamado argumento ontológico. *Verdad* será así sinónimo de *rectitud* o perfecta homologación entre lo que una cosa debe ser y lo que es realmente.

En los siguientes capítulos del *De veritate* aplicará el mismo método analítico a los sentidos, a la acción, al pensamiento y a la voluntad. Y en todos los casos hallará que la verdad consiste en una *rectitud*: la verdad de los sentidos, por ejemplo, será que los sentidos sientan correctamente. De todo lo cual deduce su célebre definición de verdad: "vertitatem rerum esse rectitudinem"[39], es decir, verdad y rectitud se relacionan biunívocamente: donde hay rectitud, hay verdad (en la proposición, en las cosas, etc.). Todos los seres, también los seres que produce mi pensamiento, como es el caso de las enunciaciones, son verdaderos cuando se conforman con lo que deben ser, cuando verifican su propia esencia.

Aunque intentó evitar el escollo de una autogénesis de la verdad encerrada en sí misma, afirmando que la verdad es participación de la Verdad suprema: "todas las cosas son lo que son –es decir, son rectas– en la Verdad suprema"; sin embargo, al ignorar que *per prius* la verdad se dice de la adecuación entre pensamiento y realidad, cerró la *rectitud* del pensamiento en el pensamiento que se piensa rectamente. Por ello, la prueba anselmiana de la existencia de Dios consiste, en definitiva, en demostrar que es recta la proposición "Dios es existente". Tomó una de las propiedades secundarias de la verdad (su rectitud) por su carácter esencial.

g) Libertad y predestinación

San Anselmo comienza su tratado *De libertate arbitrii* con una serie de preguntas que inquietan el ánimo de los filósofos: ¿puede el hombre ser al mismo tiempo libre y predestinado?[40], ¿puede el hombre ser libre aunque

---

(sentido) y *Bedeutung* (referencia o significación). Como consecuencia de lo anterior, también se ha debatido si en el Abad de Bec puede ya rastrearse una incipiente formulación de la doctrina de la *suppositio*. Cfr. sobre estos temas: Vicente MUÑOZ DELGADO, *Introducción al patrimonio escolástico de la Lógica*, en "Cuadernos Salmantinos de Filosofía", 2 (1975) 54-55.

39 *De veritate*, cap. 7.

40 Cfr. Odon LOTTIN, *Les définitions du libre arbitre au XII siècle*, en "Revue Thomiste", 32 (1927) 104-214; Sofia VANNI ROVIGHI, *Libertà e libero arbitrio in sant'Anselmo d'Aosta*, en

tenga necesidad de la gracia para obrar bien?[41]. Por ello, quizá, se fijó mucho menos en las funciones de la libertad que en la definición de la libertad como facultad psicológica. Puesto que Dios y los ángeles buenos son libres, no puede decirse que la libertad sea la facultad de elegir entre el bien y el mal. En consecuencia, "libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem"[42], la libertad es el poder de conservar la rectitud de la voluntad, considerada esta rectitud desde la misma voluntad. No se trata, por tanto, de la rectitud en la elección, sino de que la voluntad se comporte rectamente, según su modo natural de ser, en el que Dios la ha creado. Serán libres los seres que conserven la rectitud de la voluntad aun cuando no elijan o, mejor, hayan elegido de una vez por todas, como es el caso de los ángeles buenos y de los ángeles malos. Este enfoque de la libertad está pensado, además, en polémica con un hipotético libertino a quien San Anselmo deseaba convencer de que podía evitar el mal, porque Dios le había dado el *poder* o la capacidad de conservar rectamente su voluntad[43]. Tal planteamiento de la libertad no está exento de muchos riesgos, por cuanto instituye a la rectitud de la voluntad como regla de sí misma.

La libertad es, pues, una *potestas*, un poder, en el sentido de una fuerza o potencia activa que permite la adhesión al bien. Además, Anselmo considera que la voluntad está orientada naturalmente al bien, es decir, que tiene una rectitud natural que se desarrolla por medio de la libertad como poder. Por consiguiente, la voluntad que peca es menos fuerte y menos libre, pues el poder pecar no es un poder, una fuerza, ni es, por tanto, un elemento constitutivo de la libertad. De ahí el estrecho ligamen que se observa, en la concepción anselmiana de la libertad, entre libertad y moralidad: la libertad no nos ha sido dada para conseguir lo que queremos, sino para que queramos lo que debemos querer: "ad volendum quod deberent et quod expediret velle"[44].

Studi di filosofia medioevale, cit. en nota 20, pp. 45-60; Eduardo BRIANCESCO, *Un triptyque sur la liberté. La doctrine morale de saint Anselme,* DDB, Paris 1982; Vittorio MATHIEU, *La fondazione della morale in Sant'Anselmo,* en: Inos BIFFI y Costante MARABELLI (eds.), *Anselmo d'Aosta figura europea. Convegno di studi, Aosta 1988,* Jaca Book, Milano 1989, pp. 155-161; y Vicente HUERTA, *Libertad, pecado y redención en el pensamiento teológico de San Anselmo,* en "Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia", 23 (Pamplona 1993) 81-152.

[41] *De libertate arbitrii,* cap. 1.

[42] *Ibidem,* cap. 3.

[43] Cfr. François Joseph THONNARD, *Précis d'Histoire de la Philosophie,* DDB, Paris ^{2}1945, p. 301.

[44] *De libertate arbitrii,* cap. 3.

En tal contexto, ¿habrá que decir que las acciones pecaminosas no son libres? San Anselmo responde que se peca por el *liberum arbitrium*, pero que por ello no se es libre: "Peccavit autem per arbitrium suum quod erat liberum; sed non per hoc unde liberum erat [...]"[45]. La libertad como poder se ejercita a través de la lucha entre las dos inclinaciones de la criatura racional: la inclinación de la criatura al placer y la inclinación a la rectitud de la voluntad.

[45] *Ibidem*, cap. 2.

CAPÍTULO VII

LAS ESCUELAS URBANAS

§ 40. Los orígenes de la civilización urbana medieval

El 27 de noviembre de 1095 Urbano II proclamó la pimera Cruzada. La expedición, que se reunió en Constantinopla en 1096, tomó Jerusalén el 15 de julio de 1099. Allí se estableció un dominio cristiano y volvieron a abrirse al intercambio económico las rutas comerciales con el oriente. En el restablecimiento del comercio con oriente y en su consolidación como actividad económica importante, jugaron un papel destacado algunas ciudades mediterráneas, como Venecia, Pisa y Génova, y otras ciudades de los Países Bajos. Con el comercio no sólo se inauguró la civilización urbana medieval, sino que surgió la clase de los mercaderes, que se convirtieron en los primeros burgueses. El protagonismo tan relevante que habría de desempeñar la ciudad de París en el mundo de la cultura, durante los siglos XII al XIV, fue posible, no sólo por el despegue de la actividad económica de los burgos, sino sobre todo por su condición de capital del Reino francés, en la que los monarcas capetos (987-1328) habían fijado casi establemente su residencia y, con ellos, la corte real.

En la civilización urbana proliferaron las escuelas urbanas, donde la filosofía y la teología adquirieron nuevos rumbos[1], mientras cedían terreno las escuelas monacales. Al mismo tiempo, se produjo una renovación en la ad-

---

[1] "[…] el siglo XII no fue una época aislada respecto a los siglos anteriores. Hoy aparece firmemente establecido que a fines del siglo X comenzó en Europa un nuevo período de delimitación histórica, que finalizó ya iniciado el siglo XIII […]. Las novedades que se produjeron a lo largo del siglo XII estuvieron siempre ligadas al pasado inmediato y preparadas por él, fueron la maduración de éste. Por lo cual, la originalidad de este renacimiento no está tanto en un nuevo renacimiento de las letras, del arte y del pensamiento, sino en otros hechos que propiciaron, por una parte, la aparición de nuevos ambientes intelectuales y, por otra, que gentes de diversos niveles sociales, no vinculadas directamente a la Iglesia, tuvieron acceso a la herencia cultural clásica" (Rafael RAMÓN GUERRERO, *La afirmación del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo*, en "Anales del Seminario de Historia de la Filosofía", 12 [Madrid 1995] 11-32, aquí p. 13).

ministración de las ciudades, que pasó a manos laicas; se inició un fuerte crecimiento demográfico; se abordó el rescate de muchas tierras al este del Rhin y al norte del Danubio, que se destinaron a cultivos; y tuvo lugar un aumento general del bienestar económico y social.

§ 41. Planteamiento heredado de la cuestión de los universales[2]

En sus *Comentaria in Porphyrium a se translatum*, Boecio había legado a la Edad Media el problema de los universales tal como había sido planteado, y no resuelto, por Porfirio (232-305), discípulo directo de Plotino y su gran intérprete, cuando no el que puso directamente por escrito la enseñanza oral del maestro neoplatónico[3]. Boecio, aunque conocía la doctrina de Aristóteles sobre esta cuestión: "Subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur praeter corpora" (PL 64, 85C-D), pareció inclinarse hacia la solución de Platón: "Platón piensa que los géneros y las especies y otros universales no sólo son conocidos con independencia de los cuerpos, sino que existen y subsisten fuera de ellos" (PL 64, 86A). Las dudas y vacilaciones que pueden constatarse en los comentarios de Boecio y la misma dificultad especulativa del tema contribuyeron mucho a los grandes debates doctrinales que estallaron a finales del siglo XI y primera mitad del siglo XII.

§ 42. Abandono de la ortodoxia platónica

Importa mucho percatarse de la trascendencia no sólo histórica, que está fuera de toda duda, sino también filosófica, del problema que planteó Porfirio. No olvidemos, para centrar bien la cuestión, que Porfirio había sido discípulo de Plotino (205-270), el célebre autor de las *Enéadas*. Toda la filosofía de Plotino fue, en última instancia, un intento de resolver el problema de

---

2 Para conocer brevemente el estado de la cuestión heredada y su desarrollo posterior en el siglo XII, véanse (con muy abundante bibliografía): Bernhard GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, en Friedrich UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Benno Schwabe, Basel-Stuttgart [13]1958, vol. II, pp. 205-226; y Wilhelm TOTOK, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Klostermann, Frankfurt/Main 1973, vol. II, pp. 192-198.

3 Cfr. el famoso texto porfiriano sobre el que tanto meditaron los medievales, especialmente en el siglo XII, en § 25 c.

la unidad y multiplicidad que se observa en el mundo. Es evidente que el universo es múltiple, pues en él coexisten muchas cosas; pero no es menos cierto que el mismo universo es uno. Asimismo, aunque las cosas sean múltiples, puede detectarse cierta unidad en ellas, pues les conviene un mismo nombre, según agrupaciones o clases. La pregunta, en definitiva, podría formularse, siguiendo a Gilson y ya en terminología medieval: "¿Cómo es que en un mundo donde todo lo real es particular e individual, puede el entendimiento humano distribuir lo múltiple de la realidad en clases que incluyen las cosas particulares? Es un hecho que tal operación es posible; constantemente estamos pensando en términos de géneros y especies. Pero, en cambio, la explicación de la posibilidad del hecho ha sido siempre, y sigue siéndolo todavía hoy, un problema muy complicado"[4].

La filosofía medieval fue un obstinado intento de resolver el problema de los universales. Al menos éste fue su tema favorito si exceptuamos, quizá, el período áureo metafísico del siglo XIII. Entonces, tanto como ahora, lo difícil de la cuestión no era afirmar que los géneros y las especies existían al mismo tiempo en el entendimiento y fuera del entendimiento; lo difícil verdaderamente era precisar qué son en el entendimiento y qué son fuera del entendimiento. A resolver estas dos cuestiones estaban encaminados los interrogantes que Porfirio dejó abiertos y que Boecio apenas se atrevió a cerrar. Y a ello se aplicaron con ardor los medievales del siglo XI-XII con la sola herramienta de la Lógica, sin comprender que para afrontar tales temas era preciso cruzar el umbral, apenas perceptible, que separa la Lógica de la Metafísica.

Conviene advertir para que comprendamos correctamente las distintas posiciones doctrinales que adoptaron ante el tema de los universales, que los medievales descartaron, *a priori*, la solución platónica. En tal opción, que les alejaba de la postura adoptada por el último Boecio, influyeron, sin duda alguna, elementos recibidos por vía revelada. Los medievales sabían, por ejemplo, que un mundo de las ideas aparte de las cosas, en donde subsistieran hipostasiados los universales, no era fácilmente conciliable con el ejemplarismo bíblico que podía leerse en los primeros versículos del Génesis. Comprendían también que hipostasiar los universales *ante rem* requería el correlato lógico de la preexistencia de las almas (incompatible con la fe católica) o postular su transmigración después de la muerte del hombre. Por todo ello, su discusión se centró en si los universales existían en las cosas en cuanto universales y actualmente (tema del *universale in re*). La revolución abelardiana, a la vez deudora de Roscelino y original en sus planteamientos,

---

4 Étienne GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. cast., Rialp, Madrid [3]1973, p. 14.

habría de constituir una terrible crítica a la tesis del *universale in re*, como algo existente esencial, íntegra y simultáneamente en todo lo que merece la misma denominación. Por consiguiente, cuando se habla de hiperrealismo medieval, en el contexto de la polémica sobre los universales, deberá entenderse un hiperrealismo no en sentido platónico, sino postulando la existencia del *universale in re*, entendido en el sentido antes expresado. En cuanto a la existencia del universal en la mente (*universale post rem*) no hubo discusión entre los pensadores medievales hasta que tuvieron conocimiento de las tesis árabes sobre el intelecto (agente y paciente).

§ 43. El hiperrealismo preescolástico

La principal corriente filosófica desde el renacimiento carolingio hasta finales del siglo XI estuvo constituida por los que Abelardo denominó *antiqui doctores*. Para estos, los géneros y las especies eran realidades subsistentes en sí mismas. A cada género, a cada especie pensados correspondían un género y una especie existentes, de los que participaban los individuos. Sin embargo, y conviene destacarlo, a diferencia de Platón, que había aislado del mundo sensible las esencias, los realistas preescolásticos sustentaron la teoría de que las esencias están inmanentes en los seres particulares. La humanidad como tal existe –afirmaban– en cada uno de los hombres.

La doctrina del realismo exagerado parecía útil entonces para explicar algunos misterios cristianos fundamentales: por ejemplo, la transmisión del pecado original y la creación cotidiana de las almas de los individuos humanos. En efecto, en la segunda mitad del siglo XI, Odón de Tournai († ca.1113) creyó ofrecer una explicación coherente de la transmisión del pecado original, afirmando que todos los hombres no constituyen sino una realidad específica, difundida en los distintos individuos de la especie en un momento dado de la historia; sin caer en la cuenta de que su tesis estaba muy próxima al monopsiquismo específico humano. Por la misma razón, el alma del recién nacido no sería más que una nueva propiedad creada por Dios en una única substancia ya existente, de modo que los hombres sólo se diferenciarían entre sí accidentalmente. Sobre estos temas puede verse su obra *De peccato originali* (PL 160, 1071-1102).

No obstante, en medio de aquella casi total unanimidad hiperrealista noplatónica se oyeron algunas voces discordantes[5]. Pedro Abelardo denominó

---

[5] Cfr. José Antonio GARCÍA-JUNCEDA, *El realismo moderado en el siglo IX: Ratramnio de Corbie*, en "Revista de la Universidad de Madrid", XVIII/69 (1969) 181-201.

moderni auctores a quienes discreparon del realismo extremo y se decantaron hacia un aristotelismo moderado. Uno de los primeros había sido Ratramnio de Corbie, discípulo de Pascasio Radberto. Ratramnio había rechazado, hacia el 859, las tesis eucarísticas de Pascasio incurriendo en un planteamiento que difuminaba la presencia de Cristo en las especies consagradas, reduciéndola a una vaga presencia virtual. (No se olvide que virtual no se opone a real; el asunto es que la presencia real de Cristo en la Eucaristía no es sólo real y virtual, sino también substancial)[6]. Quizá sus alarmantes conclusiones en materia eucarística, semejantes a las que defendería Berengario de Tours (1000-1088) dos siglos más tarde, contribuyeron a que se abandonaran las respuestas de corte aristotélico. Pasaron inadvertidas en aquel momento las indudables ventajas del aristotelismo moderado en la resolución de otros muchos problemas, principalmente en el campo de la psicología. De todas formas, y esto es lo que ahora más nos importa, ni los hiperrealistas, ni por supuesto los aristotélico-moderados discutían a fondo la cuestión de los universales. Se limitaban a constatar, con distintos matices, la realidad de los universales en las cosas y en la mente. He aquí un texto expresivo de Ratramnio: “Aquellas cosas que se dicen universales, y que se llaman géneros y especies, se dicen que subsisten en tanto en cuanto existen en las cosas sensibles, esto es, en los cuerpos, pero son comprendidas fuera de los cuerpos” (ed. Lambot, 79, 17-28). Pero la cuestión de fondo sobre *qué son* los universales, quedaban sin tratar. Habría que esperar a finales del siglo XI para que Roscelino intentase una primera respuesta al *qué son* los universales, a la que seguiría la gran discusión entre San Anselmo y Roscelino sobre trinitología (cfr. San Anselmo, *Epístola De incarnatione Verbi*), y la dura polémica, en dos fases, de Guillermo de Champeaux con Pedro Abelardo, ya en el siglo XII.

§ 44. Roscelino de Compiègne (ca.1050-ca.1120)

Fue maestro en Compiègne, en París, en Lonches, donde tuvo por discípulo a Pedro Abelardo, en Besançon y en Tours. En el año 1092 fue condenada su doctrina trinitaria por un concilio reunido en Soissons. En 1094,

---

[6] Sobre la importantísima controversia entre Ratramnio de Corbie (en 831), respondido en el 844 por su discípulo Pascasio Radberto, en tiempos del rey Carlos el Calvo, ambos autores de sendos opúsculos publicados con el mismo título: *De corpore et sanguine Domini*, véase José Luis ILLANES y Josep Ignasi SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid [3]2002, pp. 12-13.

San Anselmo le atacó de nuevo por su posición trinitaria, y fue desterrado a Inglaterra. En los últimos años de su vida se refugió en la Abadía de San Martín de Tours.

Conocemos el pensamiento de Roscelino sobre los universales por las referencias de San Anselmo, Pedro Abelardo y Juan de Salisbury, pues la única muestra de su obra que conservamos es una larga carta que Roscelino dirigió a Pedro Abelardo[7]. En ella cita el *Cur Deus Homo* anselmiano; justifica su ortodoxia trinitaria a partir de muchas autoridades de los Santos Padres; y reprocha a Abelardo, su antiguo discípulo, que no haya salido en su ayuda. Pero no entra a fondo en su propia doctrina sobre los universales.

Juan de Salisbury resumió brevemente la posición de Roscelino en los siguientes términos: "Hubo también quienes dijeron que las palabras mismas (*voces ipsas*) son géneros y especies; pero la opinión de estos ha sido ya rechazada y se desvaneció fácilmente con su autor. Sin embargo, todavía quedan algunos atrapados en sus vestigios [...], [para quienes] son universales únicamente los nombres, y lo que niegan a las cosas y a los conceptos lo conceden a las palabras"[8].

Dicho en otros términos: Roscelino fue adversario del realismo extremo. En la realidad sólo existen –afirmó– los individuos. Los géneros y las especies no son, pues, ni *res* ni *subsistentiae*. Son *voces* o emisiones vocales (*flatus vocis*) compuestas de letras y de sílabas, con carácter universal. El problema de los universales quedaba así reducido a mera fonética elemental: se trataba de los *universalia in voce*, por oposición a los *universalia in re*. El tema del *universale in intellectu* no entró en la consideración de Roscelino.

Al aplicar su doctrina de los universales a la Santísima Trinidad, las tres Personas divinas se convertían en tres individuos o singulares independientes, como tres dioses, al predicarse el término o voz "dios" de varios singulares. Pero no habría una única esencia divina en la que pudiesen subsistir las tres Personas, porque, si "dios" fuese real, entonces no lo serían las tres Personas.

---

7 En PL 178, 357-372. Un amplio comentario a esta carta en: José Antonio GARCÍA-JUNCEDA, *El problema de los universales. La modernidad dialéctica del siglo XI*, en "Anales del Seminario de Historia de la Filosofía", 1 (Madrid 1980) 37-56.

8 *Polycraticus*, VII, 12 (PL 199, 665A); *Metalogicus*, II, 17 (PL 199, 874C).

§ 45. Escuela de París

París era, alrededor del año 1100, una pequeña ciudad, circunscrita a la isla de la Cité y sin salirse de ella. Estaba muy lejos todavía de ser una gran capital, aunque el rey pasase en ella largas temporadas, si bien alternando sus estadías con Orleans y otras residencias. Por otra parte, la reputación de París como lugar donde se cultivaban las Artes era todavía muy reciente. Es cierto que la escuela de Notre-Dame podía remontarse casi a los tiempos carolingios, pero solamente a fines del siglo XI, poco antes de la llegada de Abelardo, comenzó a apreciarse un cierto movimento de estudiantes que acudían a París para instruirse. En las proximidades de París existían también otros centros de instrucción, como la Abadía de Saint-Germain-des-Près y la escuela de la Montaña de Santa Genoveva. Pero el renombre de París habría de extenderse por toda Francia cuando Guillermo de Champeaux instaló su escuela en la capital. Con Guillermo habría de disputar Pedro Abelardo durante varios años, hasta que por fin, hacia el 1105, Guillermo abandonaría la docencia parisina.

§ 46. Pedro Abelardo (1079-1142)

a) Vida y obras

Nació cerca de Nantes (Bretaña), en el seno de una familia noble. Abandonó su hogar y la herencia paterna, para dedicarse a la ciencia. Su primer maestro fue Roscelino. En 1100 estaba en París oyendo las explicaciones de Guillermo de Champeaux, a quien contradijo agriamente. También disputó con Anselmo de Laón, que fue su maestro en Sagrada Teología. Comenzó a enseñar hacia 1102 en Melun, después en Corbeil y finalmente en Santa Genoveva (París), con buen éxito. Pasó a ser jefe de la escuela de Notre-Dame (París), en 1113. Sus amores con Eloísa –de los que nació Astrolabio–, su posterior matrimonio con ella y las insidias del canónigo Fulberto, tío de Eloísa, le obligaron a alejarse de París, en 1118. Eloísa entró en el Monasterio de Argenteuil y él mismo ingresó en la Abadía de Saint-Denis. (El hijo de este matrimonio fue educado en Normandía por la hermana de Abelardo).

Por diferencias con los monjes, tuvo que abandonar Saint-Denis y reemprender la docencia, enseñando contra las doctrinas trinitarias de Roscelino. Pero, por sus doctrinas trinitarias fue él mismo juzgado en el Sínodo de Soissons (1121) y condenado. Después de una serie de vicisitudes volvió a enseñar en Santa Genoveva, con extraordinario éxito. Años más tarde, San

Bernardo le llamó la atención sobre una serie de errores teológicos que profesaba. Convocado un Sínodo en Sens (1140) para tratar sobre la ortodoxia de su doctrina, y anunciado un gran debate público con el Abad de Claraval, se negó a discutir con él y apeló a Roma. El papa, sin esperar su llegada a Roma, confirmó la condena del Sínodo de Sens. Abelardo, profundamente angustiado, se refugió en la abadía de Cluny donde fue acogido por Pedro el Venerable, quien consiguió reconciliarlo con San Bernardo y con la Iglesia. Murió en Chalon-sur-Saône, después de larga penitencia, humillado y arrepentido, en 1142. Eloísa le sobrevivió hasta 1164. Al morir, recibió sepultura junto a su marido en el Monasterio del Paráclito, levantado por Abelardo cerca de Nogent-sur-Seine. Sus tumbas fueron profanadas en tiempos de la Revolución francesa; pero, desde 1817, vuelven a descansar juntos en el cementerio parisino de Père-Lachaise[9].

Fue, sin duda, el pensador más original de su época. La edición de Migne (PL 178), que contiene fundamentalmente sus obras teológicas, su epistolario y su producción poética, es hoy claramente insuficiente. Para el estudio de su pensamiento filosófico es indispensable la consulta de su *Logica* (o *Glosas de Milán*) y su *Logica* "*Nostrorum petitione sociorum*", ambas escritas después de 1120 y editadas por primera vez por Bernhard Geyer, entre 1919 y 1933; y asimismo el *Tractatus de intellectibus*, editado por Victor Cousin en 1859. Citaremos estas tres obras lógicas por la versión castellana de Clemente Fernández[10]. Para el conocimiento de su vida es importante la lectura de la *Historia calamitatum* (*Epistola prima* en la edición PL), redactada en 1140. Esta autobiografía nos da también preciosas noticias sobre las posiciones doctrinales de sus adversarios. Para el estudio de su método de investigación conviene consultar su obra *Sic et Non* (edición en PL).

---

9 Cfr. Étienne GILSON, *Héloïsse et Abelard*, J. Vrin, Paris [3]1964, 216 pp.; y Régine PERNOUD, *Eloísa y Abelardo*, trad. cast., Espasa-Calpe (Austral), Madrid 1973, 228 pp. Para el estudio crítico de la correspondencia entre Eloísa y Abelardo cfr. Jean JOLIVET, *Abélard entre chien et loup*, en "Cahiers de civilisation médiévale, X[e]-XII[e] siècles", 20/4 (1977) 307-322. Para conocer las costumbres académicas de las escuelas urbanas, cfr. Horacio SANTIAGO-OTERO, *Pedro Abelardo y la "licentia docendi"*, Conferencia pronunciada en la Fundación Universitaria Española, Madrid 1984. Una buena introducción general: César RAÑA DAFONTE, *Pedro Abelardo (1079-1142),* Ediciones del Orto, Madrid 1998.

10 Clemente FERNÁNDEZ, *Los filósofos medievales. Selección de textos*, BAC, Madrid 1980, vol. II. Para conocer la lógica abelardina son importantes los seis estudios de Maria Teresa FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, publicados en la "Rivista di Storia della Filosofia", (1958-1963). Vid. también: Francisco BERTELLONI, *Pars destruens. Las críticas de Abelardo al realismo en la 1.ª parte de la Lógica "Ingredientibus"*, en "Patristica et Mediaevalia", 7 (1986) 47-64; y Maria Teresa FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI y Massimo PARODI, *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 168-176.

b) La polémica con Guillermo de Champeaux sobre los universales[11]

Abelardo ofreció sistemáticamente su propia doctrina sobre el tema de los universales en su *Logica "Ingredientibus"*, después de pasar revista a las dos soluciones que había enseñado su maestro y rival Guillermo de Champeaux. Veamos, ante todo, sus críticas a Guillermo. Después estudiaremos la solución de Abelardo, que ha recibido, en la manualística, el nombre de "conceptualismo".

1.ª La primera tesis criticada corresponde a la que sostuvo Guillermo de Champeaux en su etapa anterior a 1105, que Abelardo resume brevemente en los siguientes términos: "Su opinión sobre la comunidad de los universales establecía que una misma cosa es esencialmente, íntegramente y simultáneamente en cada uno de los individuos, y que la diversidad de estos no está en su esencia sino únicamente en la variedad de sus accidentes"[12]. "Por ejemplo, en todos y cada uno de los hombres que difieren entre sí numéricamente, existe una única substancia del hombre, que aquí, por sus accidentes, resulta Platón y allí, por aquellos otros, Sócrates"[13]. En la Antigüedad, según Abelardo, esta opinión había sido defendida por Porfirio y después por Boecio.

La crítica que ofrece contra esta doctrina se resume así: consideremos varias especies que tengan el mismo género común. Este género común se distinguirá en las distintas especies por las diferencias específicas. Pero hay diferencias específicas que son contradictorias. Luego en los géneros subsistirán contrarios entre sí: el género "animal" lo mismo puede ser "hombre", que puede ser un "irracional" (caballo, por ejemplo). Una misma cosa sería ella misma y su contraria, lo que no es posible.

2.ª La segunda tesis discutida es la que Guillermo de Champeaux adoptó posteriormente (desde 1109), que Abelardo sintetiza en las siguientes palabras: "Sin embargo, corrigió más tarde su opinión, y finalmente sostuvo que una cosa es igual a otra no esencialmente, sino indiferentemente"[14]. "Por ejemplo, de cada uno de los hombres distintos entre sí, dicen que son lo

---

[11] Cfr. Barthélemy HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, reprint Minerva Verlag, Frankfurt 1966, vol. I, pp. 320-344 y 362-389; Jean JOLIVET, *La filosofía medieval en occidente* (1969), trad. cast., Siglo XXI, Madrid-México 1974, pp. 100-113; ID., *Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interpretation*, en VV.AA., *Abélard en son temps*, Les Belles Lettres, Paris 1979, pp. 175-195.

[12] *Historia calamitatum*, cap. II (PL 178, 119B).

[13] *Logica "Ingredientibus"* (Fdz. II, n. 1523).

[14] *Historia calamitatum*, cap. II (PL 178, 119B).

mismo en el hombre, es decir, que no difieren en la naturaleza de la humanidad, y a los mismos que llaman singulares por la distinción, los llaman universales por la indiferencia y la conveniencia de semejanza"[15].

Abelardo criticó también la tesis de la indiferencia, como antes la tesis de la unidad substancial específica del universal. Es más, consideró que ambas coincidían fundamentalmente, al ser la tesis de la indiferencia reductible a la otra. En efecto: es cierto que Sócrates no se diferencia en nada esencialmente de Platón en cuanto hombre, pero también debe convenirse en que no se diferencian entre sí en cuanto piedra, porque ninguno de los dos es piedra: coinciden, pues, en que no son piedra. Habrá que decir, por tanto, que la no-diferencia es de hecho algo positivo: una concordancia. Y al afirmar la concordancia –anterior a la semejanza del colectivo– se incurrirá de nuevo en la primera solución: Sócrates y Platón concuerdan en cuanto hombres, porque son esencialmente lo mismo... En definitiva, Abelardo observa que para que una cosa sea determinada según exige el principio de no-contradicción, debe estar determinada hasta la individuación. Por tanto, todos los seres son completamente distintos.

Llegado a este punto, Abelardo debía concluir que las dos tesis de Guillermo de Champeaux resultaban insuficientes, porque ambas incurrían en el equívoco de creer que los universales, en cuanto tales, existen *in re* actualmente. Y, entroncando vagamente con las enseñanzas que había recibido de Roscelino, afirmaba: "No queda sino adscribir esa universalidad a sólo los vocablos […]. Es *universal* aquel vocablo que puede ser predicado en fuerza de la institución, de muchos singularmente […]. Por tanto, se dice que es un universal lo que se predica de muchos"[16].

Trasladado el tema de los universales al ámbito del *universale post rem*, es decir, al campo del entendimiento y de la predicabilidad, Abelardo debía hacerse las siguientes preguntas: ¿cuál es la razón de que ciertas predicaciones sean lógicamente aceptables y de que otras no lo sean? ¿Por qué es gramaticalmente aceptable decir: "el hombre es una piedra", y, en cambio, sólo

---

[15] *Logica "Ingredientibus"* (Fdz. II, n. 1532). En el contexto de la tesis de la indiferencia, Abelardo constató que la realidad "universal" había sido entendida de diversas maneras. Para unos, el universal no sería más que la *colección* de muchos: todos los hombres tomados colectivamente constituirían la especie "hombre". Otros autores, en cambio, no llamaban especie a los hombres tomados colectivamente, sino cada uno de ellos en cuanto que son hombres: ponían tantas especies cuantos individuos, aunque, en virtud de la semejanza de ciertos individuos o especies, había menos universales que especies. Otros autores, finalmente, consideraban que, en la tesis de la indiferencia, el universal sólo consistiría en la pura negatividad, es decir, en que Sócrates y Platón no difieren en ser hombres.

[16] *Logica "Ingredientibus"* (Fdz. II, n. 1542).

es lógicamente válido: "el hombre es un animal"? Estos interrogantes darán pie a Abelardo para exponer su propia opinión.

c) El "estado" como fundamento de la universalidad, o sea, la solución aportada por Abelardo

La tercera opinión reportada, o teoría de los "estados", es la propia de Abelardo[17]. La cuestión primordial que Abelardo se había planteado al criticar a Guillermo de Champeaux era: ¿por qué es posible la predicación lógica? Veía que los universales, como la palabra "hombre", no constituyen un concepto universal por el hecho de que se prediquen de muchos, sino que se predican válidamente de muchas cosas, porque hay algo común entre éstas, una común conveniencia, "una causa común", que Abelardo denominó "estado"[18]. "Llamo *estado* de hombre –escribió– al mismo ser de hombre, que no es una cosa o realidad, y de lo que dijimos también que era la causa común de la imposición del hombre a cada uno, en cuanto que convienen entre sí"[19]. Abelardo comprendió que era preciso dar la vuelta al problema, y plantearlo en primer lugar desde la perspectiva lógica: es universal algo que se dice de muchos (en esto tenía razón Roscelino); pero, de modo que tal predicación no fuese totalmente arbitraria, pues el universal ha de tener algún fundamento en la realidad misma de las cosas: las cosas llamadas o denominadas del mismo modo lo son por tener un "estado" común. Abelardo parece haber llegado muy cerca de la definición de "universal" que se hará clásica en la manualística posterior: "unum in multis et de multis". Vio con claridad el *de multis*; pero no encontró un fundamento metafísico serio al *in multis*.

En efecto, la predicación lógica válida es posible, porque ciertas cosas se constituyen o se hallan en un estado determinado, que permite se diga de ellas una misma palabra. El fundamento de la universalidad de los nombres es el *status* o condición de las cosas. Así, por ejemplo: "hombre" no es nada; "*ser* un hombre" es algo concreto, es una realidad, es un estado, es tener una determinada condición. Dos o más hombres convienen en que *son* hombres, porque todos ellos tienen la condición de hombres. ¿Qué conteni-

---

17 Cfr. Jean JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Vrin, Paris 1969, pp. 85-95; Paul VIGNAUX, *El pensamiento en la Edad Media* (1938), trad. cast., FCE, México [4]1977, pp. 44-53.

18 *Logica "Ingredientibus"* (Fdz. II, nn. 1547-1549).

19 *Ibidem* (Fdz. II, n. 1551).

do tienen estos universales en el pensamiento? ¿Acaso un universal no es más que una imagen confusa, que el pensamiento ha extraído de una pluralidad de individuos semejantes y que están, por consiguiente, en el mismo estado? Abelardo parece adherirse a esta concepción del universal[20].

Los únicos conocimientos precisos, dice, y que versan sobre objetos reales, al menos para el hombre, son los conocimientos de los seres particulares. Estos conocimientos constituyen la llamada *intelligentia*. En cambio, cuando pensamos en general, es decir, cuando manejamos los conceptos universales, nos desenvolvemos en la más absoluta vaguedad y sólo podemos alcanzar la *opinio*. Acerca de lo universal sólo hay opinión; acerca de lo particular o singular hay ciencia.

La solución abelardiana era *lógica*; no encaraba todavía, a pesar de su esfuerzo, por qué una naturaleza es susceptible de predicarse de muchas cosas. No resolvía qué fundamento tiene en las cosas la predicación universal. Abelardo se limitaba a constatar que el concepto objetivo universal se halla realizado en una pluralidad de cosas, a las que es común; y consideraba que tal *universal entitativo* es sólo una creación de la mente, como un artificio o una obra de la pura razón.

Santo Tomás intentará, a mediados del siglo XIII, una solución *metafísica* al problema de los universales, demostrando que tal debate sólo podía resolverse adecuadamente completando la perspectiva de la lógica especulativa. Para el Aquinate, el universal expresará la participación que tienen varios individuos en una determinada *naturaleza*: la naturaleza “hombre”, en efecto, no se realiza totalmente en un único individuo, pues, en tal caso, habría un hombre único. En la mente, en cambio, la *natura hominis* adquiere unas propiedades peculiares. “No se trata, por consiguiente, de que una naturaleza universal sea capaz de existir en sí misma, sino de que una naturaleza universal sea, en sí misma, capaz de existir (con concreción)”[21]. La naturaleza universal es real en concreto, y es lógica en su universalidad.

---

20 *Ibidem* (Fdz. II, n. 1554).

21 Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Perihermeneias*, lect. 10; *De ente et essentia*, cap. 3. Seguimos a Millán Puelles, que continúa así su razonamiento: “Para Aquino, la naturaleza universal, que está individualizada en la realidad, se encuentra, en cambio, universalizada en la mente; es decir, que si se toma un concepto universal cualquiera, convendrá distinguir en su estructura lo que es en él una *naturaleza universal* y lo que es la *universalidad* de esta naturaleza. Considerada en sí misma, tal naturaleza, que fuera de la mente se reviste de singularidad y concreción, es un ser real […]. Lo que no es real es su universalidad, puesto que al existir, aquella naturaleza se contrae siempre a la singularidad y concreción” (Antonio MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid ^{8}1972, p. 103).

Explicada ya su propia posición sobre el tema de los universales, Abelardo estaba en condiciones de responder a los tres interrogantes heredados de Boecio (cfr. § 25c) y a una cuarta pregunta que él mismo había introducido[22]:

A la primera cuestión: Por sí mismos, los universales sólo existen en el entendimiento, aunque significando cosas reales.

A la segunda cuestión: Como nombres o palabras, los universales son corpóreos, pero su aptitud para significar una multitud de seres semejantes es incorpórea: son incorpóreos los universales en cuanto al modo de significar.

A la tercera cuestión: Los universales existen en las cosas sensibles como las formas de los cuerpos; pero, en cuanto las designan separadas por la abstracción, están más allá de lo sensible.

A la cuarta cuestión: En cuanto nombres, los universales dejarían de existir, si no existieran los individuos concretos correspondientes, porque no habría ya individuos que designar; pero, en cuanto significaciones, seguirían existiendo, porque siempre se podrá decir: "la rosa no existe"[23].

Como conclusión podemos afirmar que el riguroso análisis del problema de los universales, que Pedro Abelardo llevó a cabo, le permitió abandonar el burdo realismo preescolástico, sin incurrir en el nominalismo de Roscelino. Su posición, sin ser todavía satisfactoria, significó una nueva vía, que fue aprovechada, en el siglo siguiente, por los espíritus más aventajados de la Universidad de París, entre ellos Tomás de Aquino. Importa recordar que no

---

[22] Esta cuarta cuestión es original de Abelardo: "Si los géneros y las especies, mientras lo son, deben tener como sujeto inferior a sí, en virtud de la denominación, alguna cosa, o si aun destruidas las cosas denominadas, pueden todavía, en virtud del objeto intelectual o concepto que significan, tener vigencia, como por ejemplo, el nombre *rosa*, cuando no existe ninguna de las cosas a las que es común" (*Logica "Ingredientibus"* [Fdz. II, n. 1517]).

[23] Esta enunciación no debe confundirse con otras proposiciones similares formuladas por el nominalismo bajomedieval. Umberto Eco concluye su novela *El nombre de la rosa* con una afirmación que se asemeja a la de Abelardo. Dice Eco, poniéndolo en la pluma de su protagonista: "Stat rosa pristine nomine, nomina nuda tenemus" (de la edición española de 1980, *in fine*). Supuesto que la "rosa" no existe, esta proposición admite dos traducciones: "permanece la rosa primitiva en su nombre, sólo tenemos puros nombres"; o bien: "la rosa primitiva consiste en su nombre, pues sólo tenemos puros nombres". La primera traducción repetiría la solución de Abelardo: desaparecida la rosa, sólo nos queda su nombre. Tal es, a nuestro entender, el sentido que le atribuye Eco, ya que, después del incendio, destruidos el monasterio y su biblioteca, sólo queda el recuerdo, que se remite al pasado. La segunda traducción tendría sabor nominalista: la rosa no es más que su nombre, las cosas son sólo puros nombres. Con todo, un sector importante de la medievalística considera que Abelardo sería un exponente "avant la lettre" del nominalismo. Véase, por ejemplo: Jean LARGEAULT, *Enquête sur le nominalisme*, Béatrice-Nauwelaerts, Paris-Louvain 1971, pp. 87-93.

supo todavía tender el puente entre el pensamiento y la realidad, cerrándose en el ámbito del pensamiento. Su doctrina suele denominarse conceptualismo, para distinguirla del puro nominalismo: ciertamente no se identifica con él, pero no estuvo lejos de las doctrinas de Roscelino.

d) El método escolástico

En el curso 1121/22, Abelardo escribió su obra *Sic et non*, que consta de ciento cincuenta y ocho capítulos en que se reúnen sentencias patrísticas en pro y en contra de distintos puntos teológicos. Al exponer opiniones patrísticas contradictorias sobre las mismas tesis teológicas, Abelardo no pretendía abrir un portillo al escepticismo, como se ha escrito por un sector de la manualística, sino todo lo contrario: enseñar a pensar. Le movía, pues, una finalidad didáctica. En el prólogo del opúsculo, indica el camino para encontrar la solución en cada caso, pero no ofrece resultados concretos, que deja a la habilidad discursiva y dialéctica de los alumnos.

Por este opúsculo, se le puede considerar como el creador –o, al menos, el sistematizador– del método propiamente escolástico, que él habría aprendido probablemente en Laón, al noreste de la Isla de Francia, método que cien años después pasaría a las famosas *summae* altomedievales[24].

---

[24] Cfr. Sofia VANNI ROVIGHI, *La filosofía patrística y medieval*, en Cornelio FABRO, *Historia de la Filosofía*, trad. cast., Rialp, Madrid 1965, I, pp. 264-272. Sobre la estructura de las *summae* y su evolución, cfr. Elisabeth REINHARDT, *Estudio comparativo de las estructuras de las primeras Summae teológicas: de Hugo de San Víctor a Aquino*, en José MORALES et al. (eds.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología. XVIII Simposio Internacional de Teología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, pp. 145-154.

e) Los fundamentos de la moralidad[25]

Al estudiar la naturaleza del pecado concluye que el pecado, en cuanto tal, no es nada, pues pertenece más bien al no-ser que al ser. Por otra parte, afirma que el vicio es sólo una inclinación al pecado y no es, de suyo, tampoco pecado, puesto que se le puede resistir, en cuyo caso el vicio se transforma en ocasión de mérito. Así, pues, lo decisivo no es ni la obra hecha (*opus operatum*), ni la acción u operación (*operatio*), sino la intención del agente al realizar el acto (*finis operantis*), porque puede ocurrir que una buena intención, seguida de una acción buena, produzca un resultado malo, es decir, una obra mala. Por ello, es preciso olvidar la obra y limitarse a observar la intención y la acción. Así vemos que la operación imperada por una buena intención es siempre buena, y que la acción producida por una intención mala es siempre mala. Por consiguiente, la moralidad del acto se identifica, en última instancia, con la intención. ¿Estaría acaso condicionado, en este análisis, por sus propias experiencias, siempre tan desafortunadas en los resultados, a pesar de las buenas intenciones: recuérdese sus polémicas parisinas con Champeaux, su boda con Eloísa, su intento de adoctrinar a los monjes de San Dionisio…? Pero, volvamos a la cuestión especulativa, aunque no son separables las experiencias vitales de un filósofo de las soluciones doctrinales por él propuestas.

¿Qué es, en definitiva, una buena intención? He aquí la pregunta decisiva, si queremos escapar a una moral totalmente autónoma y subjetiva. Para Pedro Abelardo, sólo es realmente buena la intención que es agradable a Dios. Esto le lleva, lógicamente, al tema teológico de la salvación y del destino último del hombre; y también le impulsa a preguntarse por la salvación de los infieles que no conocen a Cristo (por ejemplo, los musulmanes y los

---

[25] Cfr. Étienne GILSON, *La Filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid [2]1967, pp. 270-272. Cfr. También, entre otros: Ángel J. CAPPELLETI, *Cuatro filósofos en la Alta Edad Media*, Universidad de los Andes/Ediciones del Rectorado, Mérida (Venezuela) 1974, pp. 131-186; Luís Alberto de BONI, *A ética de Pedro Abelardo*, en “Leopoldianum. Revista de Estudos e Comunicações”, XVII/48 (1990) 89-120; Pedro SANTIDRIÁN, *Estudio preliminar*, en Pedro ABELARDO, *Conócete a ti mismo*, trad. cast., Tecnos, Madrid 1990, pp. IX-XXV; Luis E. BACIGALUPO, *Intención y conciencia en la Ética de Abelardo*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1992; María José CANO ALARCÓN, *Las fuentes de la moralidad según Pedro Abelardo († 1142)*, en AHIg 3 (1994) 301-330; e ID., *La teología moral fundamental de Pedro Abelardo*, en “Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia”, 29 (Pamplona 1996) 9-98. Sobre la posterior influencia de la ética abelardiana, cfr. Elisabeth REINHARDT, *El comentario de Pedro Abelardo a la Carta a los Romanos y su posible influencia en la ética luterana*, en Jorge M. AYALA (ed.), *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval-Ibercaja, Zaragoza 1996, pp. 439-445.

judíos). Pero, al fin y al cabo, Abelardo no logra ofrecer una solución satisfactoria al problema de las fuentes de la moralidad, después de haber desechado, como un dato irrelevante, el tema de la bondad o maldad de la obra misma (*opus operatum*).

Las doctrinas morales de Abelardo fueron censuradas por el Sínodo de Sens y por el papa Inocencio II, en 1141, al proscribir la siguiente proposición, extraída de su *Ethica seu Scito teipsum*: "Ni la obra hecha, ni la voluntad [de esa obra], ni la concupiscencia, ni la delectación excitada por la concupiscencia, constituyen pecado"[26].

La censura de esta tesis debe interpretarse como una toma de posición del magisterio eclesiástico en una cuestión fundamental, al enseñar que la primera fuente de la moralidad no es la intención del agente. En efecto, desde los primeros momentos, la doctrina católica ha entendido –al hilo del mensaje evangélico: por ejemplo, la parábola de los talentos– que la primera y principal fuente de la moralidad es el fin de la acción, que es la misma obra hecha (*opus operatum*); pero no la obra físicamente considerada, sino, más bien, la obra contemplada desde su perspectiva moral.

La patrística, especialmente San Agustín, había estructurado toda su ética a partir de la noción de bien impresa en el hombre. Sólo en Dios está la plena verdad y bondad. Por consiguiente, toda nuestra realidad es verdadera y buena en la medida en que copia y reproduce la verdad y bondad que son Dios mismo. El hombre es bueno, además, si obra bien, con la ayuda divina. La ética se enmarcaba, por tanto, en un contexto fundamentalmente teológico. Pedro Abelardo, por el contrario, como ha recordado Ramón-Guerrero, planteó el problema ético de manera nueva y profundamente filosófica. Las reglas que han de regir el comportamiento humano no pueden ser extrínsecas, heterónomas; no pueden, en definitiva, ser proporcionadas por criterios externos, ni por modelos de vida que hayan de ser imitados, sino que deben proceder de la propia naturaleza humana. Por eso, acentuó el problema de la moralidad intrínseca. La bondad o maldad de nuestras acciones, de los actos humanos, tendrá que ver con las costumbres o *mores* del alma. De esta forma, el conocimiento de sí mismo se convertirá en regla de conducta[27].

---

[26] "Quod nec opus, nec voluntas, neque concupiscentia, neque delectatio, quae movet eam, peccatum sit, nec debemus velle eam extinguere" (DS 739).

[27] Cfr. Rafael RAMÓN GUERRERO, *La afirmación del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo*, cit. en nota 1, pp. 21 y 22.

Se podrá objetar que sólo se trataba de cuestiones matiz. Pero, en ocasiones, y ésta fue una de ellas, los matices resultan relevantes. El tema, por su importancia, reaparecerá periódicamente en la historia de la Filosofía. En definitiva: Abelardo se preguntaba, frente a la tradición patrística, si cabe una ética auténtica que sea estrictamente autónoma; o si es preciso, en última instancia, para que la ética sea verdadera, el recurso a criterios de moralidad extrínsecos al hombre mismo o, por lo menos, aunque intrínsecos, referidos a normas éticas supremas no auto-dadas.

§ 47. Escuela de Chartres[28]

La Escuela de Chartres, al sudoeste de la Isla de Francia, se distinguió claramente de la Escuela de París por su mayor interés por los temas cosmológicos. Había sido fundada por San Fulberto (960-1028), alcanzando su máximo prestigio con una serie de maestros de la primera mitad del siglo XII: Bernardo y Thierry de Chartres (fallecidos respectivamente en 1124 y 1155), Guillermo de Conches († 1145), Gilberto de Poitiers († 1154) Y Juan de Salisbury, autor independiente influido por el ambiente chartiano († 1180). En esta escuela se cultivaba no solamente el *trivium* (ciencias de las *voces*), sino también el *quadrivium* (ciencias de las cosas). Su biblioteca estaba constituida por un fragmento del *Timeo* de Platón, traducido y comentado por Calcidio, más las obras de San Agustín, Boecio, Macrobio y Apuleyo. La impronta eriugeniana fue muy notable en alguno de sus maestros. No está probado, en cambio, que esa escuela haya tenido conocimiento de la *Física* aristotélica[29]. Su eclipse coincidió con el auge de las universidades, principalmente con la fundación y desarrollo de la Universidad de París.

---

[28] Cfr. Alexandre CLERVAL, *Les écoles de Chartres au Moyen Age (Du Vè au XVIè siècle)* (1895), reimpresión, Minerva Verlag, Frankfurt am Main 1965, 569 pp.; Bernhard GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, en Friedrich UEBERWEG, *Grundriss*, cit. en nota 2, II, pp. 226-252; y Wilhelm TOTOK, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, cit. en nota 2, II, pp. 198-213.

[29] Cfr. Martin GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Herder, Freiburg in Br. 1909-1911, vol. II, pp. 415-417.

§ 48. Gilberto de Poitiers (1071/76-1154)

a) Vida y obras

Gilberto de Poitiers fue el representante máximo de la Escuela de Chartres, y su canciller de 1121 a 1140, año en que pasó a enseñar a París, donde le oyó Juan de Salisbury. Murió siendo obispo de Poitiers, su ciudad natal. Escribió unos excelentes comentarios a cinco obras teológicas y filosóficas de Boecio (ed. de Nikolaus M. Häring, "Studies and Texts", 13, Toronto 1966), unas glosas (inéditas todavía en parte) a las epístolas paulinas y al salterio, y un opúsculo titulado *De sex principiis* (en *Aristoteles latinus, I, 6-7*; Categoriarum supplementa, 1966)[30], breve estudio que engrosó el *Organon* lógico de la Escolástica y entró en los planes de estudio de la Universidad de París durante el siglo XIII.

Tuvo que retractarse, en el Concilio de Reims (1148), de cuatro proposiciones por él sostenidas sobre la Santísima Trinidad, en las que defendía la distinción real entre la esencia divina y las Personas divinas, y entre la esencia divina y los atributos divinos. No obstante fue considerado por sus contemporáneos como la máxima figura en la especulación filosófico-teológica, de quienes recibió el sobrenombre de "magnus et nominatus magister". Su importancia en las cuestiones metafísicas se puede parangonar, como ha señalado Gilson, a la que tuvo Pedro Abelardo en la lógica especulativa[31].

b) Las categorías aristotélicas

En su breve opúsculo *De sex principiis*, de autoría discutida, ofreció una interpretación metafísica de la lógica aristotélica. Después de pasar revista a las diez categorías enunciadas por el Estagirita, las agrupó en dos conjuntos: en el primero, substancia, cantidad, cualidad y relación, a las que consideró como "formas inherentes"; y en el segundo conjunto, las seis restantes categorías (lugar, tiempo, situación, habencia, pasión y acción). Casi todo el

---

[30] La versión de Migne reproduce un arreglo de Hermolao BÁRBARO, que corrigió el latín de Gilberto (Paris 1541). La versión crítica es de Alban HEYSSE (Münster 1929). Tanto Lorenzo Minio-Paluello como Sofia Vanni Rovighi han dudado de la autenticidad porretana del *De sex principus*: cfr. Sofia VANNI ROVIGHI, *La filosofía di Gilberto Porretano*, en *Studi di filosofia medioevale*, Vita e Pensiero, Milano 1978, I, pp. 176-247; antes la había impugnado Martin GRABMANN, *Historia de la Teología* (1933), trad. cast., Espasa Calpe, Madrid 1940, p. 50.

[31] Cfr. Étienne GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, cit. en nota 25, p. 246.

opúsculo está dedicado a los seis últimos predicamentos o *sex principia*, que son formas accesorias.

La íntima conexión de la cantidad y la cualidad con la substancia estaba fuera de toda duda. El problema que se presentaba a Gilberto era la catalogación de la categoría *relación*: "es difícil dónde deben colocarse algunas formas del siguiente tipo: la ciencia, la servidumbre, el dominio, la relación por la cual alguien es padre, la relación por la cual alguien es hijo" (PL 188, 1260B). A pesar de sus dudas sobre el exacto encuadramiento de la categoría *relación*, al decidirse por agruparla con las formas inherentes, Gilberto abrió un debate de consecuencias por él probablemente insospechadas. Este debate giró en torno a la condición del predicamento *relación* (si se distingue realmente, o sólo de razón, de la substancia), y tuvo su momento áureo con el auge del nominalismo, a propósito de un cierto *Tractatus de relatione* atribuido a Guillermo de Ockham, y en él intervinieron también Godofredo de Fontaines, Enrique de Gante, Jacobo de Metz, Juan Duns Escoto y Durando de San Porciano[32].

Conviene recordar, además, que sus dudas sobre la condición categorial de la *relación* estuvieron siempre en la base de su explicación del misterio trinitario y de las relaciones entre los hombres y Dios. Al considerar la relación como una forma inherente, Gilberto substancializó, en cierto sentido, la relación. De ahí que estableciese una distinción real entre cada una de las Personas divinas y la esencia divina, pues las tres relaciones subsistentes pasaron a ser, en su sistema, algo muy próximo a tres substancias. (Como se sabe, la fe católica enseña que entre cada una de las Personas y la esencia divina sólo hay distinción de razón, pues el Padre es "todo" Dios, el Hijo es "todo" Dios y el Espíritu Santo es "todo" Dios; y, sin embargo, son tres Personas realmente distintas).

Muy expresivas, en este sentido, son las palabras de Gilberto comentando el *De Trinitate* de Boecio (PL 64, 1254B-C), donde, después de afirmar que por la predicación relativa no se puede decir que la cosa de la cual se predica la relación aumente, o disminuya, o algo se le añada (porque no está claro que substancia y relación se distingan realmente), pasa a aplicar estos conceptos a la Santísima Trinidad. Si se dice que el Padre y el Hijo sólo difieren por la relación, y puesto que la relación –según Gilberto– no hace las cosas distintas ("non facit alteritatem rerum"), no se comprende ("vix intelligi potest") cómo se ha podido afirmar que el Padre y el Hijo se distinguen por la sola relación (de oposición).

---

[32] Cfr. Jacques CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, II. *Pensamiento cristiano, desde los orígenes hasta el final del siglo XVI*, trad. cast., Aguilar, Madrid 1960, pp. 795-798.

Las dificultades que tenía Gilberto para explicar la Santísima Trinidad, procedentes de su modo de entender los predicamentos, aumentaron por causa de la distinción que acuñó entre substancia y subsistencia. El problema teológico de fondo, derivado de su forma de entender la *relación*, podría formularse así: ¿por qué se salva la ortodoxia cristiana si se dice que las Personas son, en la Trinidad, *relaciones subsistentes*, y no se salva si se dice que son *substancias?* ¿En qué difieren la substancia y la subsistencia?

c) Substancia y subsistencia

Estas dos nociones son capitales para comprender su síntesis doctrinal y para valorar hasta qué punto Gilberto dependía de Boecio en sus planteamientos. Un texto claro es el siguiente: "El hombre subsiste: porque la subsistencia por la cual es y por la cual se dice hombre, esto es, la humanidad, nunca está en el hombre de forma accidental. Está ciertamente como fundamento [*substat*], pues a esa misma subsistencia de ese mismo hombre le advienen accidentes de muchos géneros; y así, no sólo por la verdad de las cosas, sino incluso en el modo de decir de los filósofos, no se puede afirmar [en el hombre] muchas substancias, porque le subyace una subsistencia singular y de una especie"[33].

Por consiguiente, cada hombre es un subsistente o una substancia. Hay, además, tantos subsistentes como subsistencias subsisten y subyacen a los subsistentes. Esta doctrina no es extraña a la que había formulado Boecio (cfr. *supra* § 25f) en el *De hebdomadibus*, también comentado por Gilberto (PL 64, 1313-1334), al distinguir entre el *esse* y el *id quod est*. Gilberto tradujo la terminología boeciana a la suya propia, de la siguiente manera: "Hay que distinguir entre el *esse*, es decir, la subsistencia, que se halla en el subsistente, y lo-que-es, es decir, el subsistente, en el cual se halla la subsistencia: como [hay que diferenciar] verdaderamente entre corporeidad y cuerpo, humanidad y hombre"[34].

Si son distintos la subsistencia y el subsistente o substancia, de manera que la substancia es por la subsistencia, en la Santísima Trinidad, concluirá Gilberto, tres son las Personas o subsistentes que, como ya habíamos visto, no

---

[33] *In de duabus naturis et una persona Christi* (PL 64, 1378B).

[34] "Diversum est esse, id est subsistentia, quae est in subsistente, et id quod est, id est subsistens, in quo est subsistentia: ut corporalitas et corpus, humanitas et homo, vere" (*In de hebdomadibus* [PL 64, 1318C]).

se distinguen por las relaciones de oposición, sino por sí mismas, y son subsistentes por la subsistencia o esencia divina de ellas.

He aquí el origen metafísico del curioso cuaternarismo (tres subsistentes y una subsistencia) que defendía Gilberto y que fue la causa de que se le citase a justificarse ante el Sínodo de Reims (1148). Este cuaternarismo pervivió en algunos cenáculos italianos y del sur de Francia y reapareció a finales del siglo XII y principios del siglo XIII, para ser condenado definitivamente en el Concilio ecuménico IV de Letrán, en el Decreto *Damnamus ergo* (DS 803). Sobre el cuaternarismo que sería censurado en 1215, véase *infra* § 71.

d) Los universales

En el proceso de constitución de los seres, de carácter descendente según los gustos neoplatónicos, podemos señalar, con Gilberto, cuatro momentos fundamentales: 1.º) Dios, que es pura forma; 2.º) las ideas ejemplares, que son también puras formas ("exemplares"); 3.º) las formas nativas, que son "exempla" (copias) y también puras formas, es decir, sin materia; y 4.º) los individuos concretos, que se constituyen por la unión de las formas nativas con la materia.

Importa destacar que las ideas ejemplares existen en la mente divina; y que las formas nativas son subsistencias, no substancias, es decir, géneros y especies.

En cada individuo, la inteligencia puede contemplar la forma nativa substancial, prescindiendo de la materia. Lo puede hacer también considerando muchas substancias semejantes, comparando entre sí las formas nativas y considerando sus semejanzas. De esta forma se constituye un grupo o *collectio* y se percibe la primera subsistencia específica o especie. Comparando varias especies, se llega a la subsistencia genérica o género. Así se obtienen los universales. Gilberto se sitúa, pues, en la corriente que había inaugurado Abelardo.

§ 49. Juan de Salisbury (ca.1115-1180)

El testimonio más completo sobre la filosofía del siglo XII puede leerse en una especie de autobiografía que nos ha dejado Juan de Salisbury (*Metalogicus*, I; PL 199, 825-856). El Saresberiense fue no sólo un excelente cronista, sino el representante más característico del realismo moderado de

corte aristotélico, que poco a poco se iba abriendo paso. Estaba ya en París en 1136. Fue obispo de Chartres desde 1176 hasta su muerte. Antes había sido secretario de Thomas Becket, con quien había compartido su destierro, y hombre de confianza del papa Adriano IV[35].

Una concreta referencia histórica al tema de los universales se encuentra en el *Metalogicus* (II, 15-20; PL 199, 872-888). Otro estudio, desde la perspectiva sistemática, puede leerse en su *Polycraticus* (VII, 12; PL 199, 662-666). Juan de Salisbury se inclinó decididamente por la posición de Aristóteles (PL 199, 888C), criticando la puerilidad de las demás soluciones, aunque siempre se mostró muy respetuoso con la doctrina de Platón.

El punto de vista del Estagirita podría resumirse, siguiendo al Saresberiense, en los siguientes términos: los conceptos universales se abstraen de los singulares. En cuanto conceptos universales son algo, tienen realidad. ¿Cuál es su realidad? ¿Son substancias? No, porque entonces caeríamos en el platonismo, postulando el *universale ante rem*, de cuya existencia no puede darse demostración convincente. Luego, si los conceptos universales no son substancias, deben ser accidentes. ¿Qué tipo de accidentes? Son cualidades de la mente elaboradas por ella misma. La combinación de esos universales da lugar a la ciencia, que es otro accidente de la mente, una cualidad que denominamos *habitus*. El estudio de estas cualidades de la mente (las ideas universales y el hábito de la ciencia) constituye una parte de la psicología (cfr. *Metalogicus*, IV). En cambio, si nos fijamos en las relaciones que se establecen con ocasión de los conceptos universales, es decir, del universal a la cosa de la cual se abstrajo, aparece el aspecto lógico del universal. La lógica estudia, pues, las relaciones de los conceptos entre sí, en general, y las relaciones de los conceptos con las cosas. Por último, las palabras, en cuanto signos representativos de los conceptos y de las cosas, son objeto de la gramática.

§ 50. Escuela de San Víctor

La Abadía de San Víctor (desde 1085, por lo menos), situada fuera de las murallas de París, en la orilla izquierda del Sena, en las proximidades de la montaña de Santa Genoveva y del claustro de Notre-Dame, pertenecía a los canónigos regulares de San Agustín. Guillermo de Champeaux se refugió en

---

35 Una exposición sencilla y muy didáctica sobre el Saresberiense es: César RAÑA DAFONTE, *Juan de Salisbury (1110/20-1180)*, Ediciones Orto ("Biblioteca Filosófica", 104), Madrid 1999.

ella después de su primer fracaso ante Pedro Abelardo (cfr. § 46b), y allí estableció su cátedra cuando volvió a la docencia. La escuela de San Víctor no decayó cuando Guillermo fue consagrado obispo en 1113, sino que vio cómo aumentaba su prestigio, gracias a la protección real y a la valía de sus maestros, entre quienes destacaron, sobre todo, Hugo de San Víctor, que fue además un gran teólogo, y Ricardo de San Víctor († 1173), sistematizador de la doctrina mística victoriana[36].

§ 51. Hugo de San Víctor (1096-1141)

a) Vida y obras

Hugo de San Víctor había nacido en Sajonia en 1096, de noble familia. Hizo sus primeros estudios en el monasterio de Hamersleben, cerca de Halberstadt. En 1115 fue a París, para proseguir su formación en la Abadía de San Víctor. En 1125 inició su actividad docente, y de 1133 hasta su muerte, acaecida en 1141, tuvo la escuela a su cargo.

Su obra filosófica más importante se titula *Didascalion* (PL 176, 759-838), dividida en siete libros: los tres primeros dedicados a las artes liberales; los tres siguientes, a la Sagrada Teología; y el último, a un tratado de meditación religiosa.

b) Doctrina

Es importante su división de las ciencias: En primer lugar la lógica, que tiene carácter propedéutico y trata de conceptos, no de las cosas, la cual a su vez se divide en: gramática y arte de la discusión (dialéctica, retórica y sofística). Siguen la “ciencia teorética” (teología, matemática y física), la “cien-

[36] Cfr. Jean CHÂTILLON, *De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus: chronique d’histoire littéraire et doctrinale de l’école de Saint-Victor,* en “Revue du moyen-âge latin”, 8 (1952) 139-162 y 247-272. Cfr. también: Elisabet REINHARDT y Josep Ignasi SARANYANA, *La configuración de la ciencia teológica. De Hugo de San Víctor a Tomás de Aquino,* en “Veritas”, 43/171 (Porto Alegre 1998) 549-562, reproducido en: Luis A. DE BONI (ed.), *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*, Edipucrs, Porto Alegre 2000, pp. 145-160; y Josep Ignasi SARANYANA, *Ricardo de San Víctor († 1273) y la epístola a los Romanos,* en ScrTh 30 (1998) 863-872.

cia práctica" (ética, economía y política) y las "ciencias mecánicas" o adulterinas (comercio, culinaria, armería, navegación, etc).

Poco contribuyó Hugo a la cuestión de los universales, donde más o menos se alineó con las tesis de Pedro Abelardo. En cambio, colaboró mucho al progreso de la teología natural o teodicea, ofreciendo tres argumentos *a posteriori* de la existencia de Dios, que resumimos a continuación:

La primera prueba de Hugo parte de la autoconciencia: el alma tiene conciencia de sí misma –dice– pero no la tuvo siempre. Luego hubo un tiempo en que no existió. Por consiguiente, debe de haber obtenido la existencia de un ser necesario y existente por sí mismo (*De sacramentis*, 3, 7; PL 176, 219B). Esta prueba presupone que un principio racional sólo puede ser producido por otro principio racional y que es imposible la regresión al infinito.

La segunda prueba está tomada de la experiencia externa y se apoya en el hecho empírico del cambio (*De sacramentis*, 3, 10; PL 176, 219D). Parece inspirarse en San Juan Damasceno (*De fide orthodoxa*), a quien corrige y mejora.

La tercera prueba se basa en la existencia de la Providencia divina, que es la causa del orden y del crecimiento armónico de las cosas. Su formulación es en sí misma muy rudimentaria y se apoya en su física, que era de carácter atómico: para Hugo, los átomos son elementos simples y en movimiento, no materiales, pero susceptibles de producir materia, de multiplicarse ellos mismos y de crecer aumentativamente.

Hugo admite, por tanto, la posibilidad racional de conocer a Dios: un conocimiento natural de su existencia; pero insiste igualmente en la encesidad de la fe, porque en Dios hay muchos misterios que están por encima de la razón. Sin embargo, el conocimiento, considerado en sí mismo, es superior a la fe, porque la fe es una certidumbre de la mente relativa a cosas ausentes; mientras que los científicos captan el objeto como inmediatamente presente. En todo caso, nunca la fe puede ser sustituida por el conocimiento puramente racional. Existe, además, un conocimiento místico, inferior todavía a la visión que habrá en el cielo. (Este tema, planteado como de pasada, habría de reaparecer siglos después, en un contexto muy polémico, con la famosa distinción pascaliana entre "el Dios de los filósofos" y el "Dios de Jesucristo").

§ 52. Escuela de Traductores de Toledo[37]

Toledo fue reconquistada a los árabes por Alfonso VI, en 1085. En esa ciudad comenzó una importantísima labor de traducciones del árabe al latín, bajo el pontificado del arzobispo Don Raimundo de Sauvetât (1126-1151), labor que continuó con el patrocinio de su sucesor, el arzobispo Don Juan. De esta forma Toledo se convirtió en un gran centro del renacimiento medieval, sobre todo después de las persecuciones almohades, que forzaron a refugiarse en Toledo a un gran número de judíos y hasta de musulmanes. La actividad traductora fue desarrollada principalmente por el equipo compuesto por Domingo Gundisalvo y Juan Hispano (israelita éste, convertido al catolicismo, cuya exacta identidad todavía es discutida). Juan Hispano traducía del árabe a la lengua romance, y Gundisalvo pasaba del romance al latín: así lo explicaba el mismo Juan Hispano en la dedicatoria al arzobispo Don Raimundo, que puso al comienzo de la traducción del *De anima* de Avicena[38] y así es como salió de Toledo la *Logica nova*, que permitió conocer por completo el *Organon* aristotélico.

Otros traductores fueron: el italiano Gerardo de Cremona (1114-1187), Marcos de Toledo (segunda mitad del siglo XII y canónigo de Toledo), Miguel Escoto († ca.1235), que comenzó a traducir a Averroes en Toledo y concluyó su trabajo en la corte de los Hohenstaufen, y Germán el Alemán. Hubo en Toledo una segunda Escuela de Traductores en tiempos de Alfonso X el Sabio (en el tercer cuarto del siglo XIII).

Pero el más célebre de todos los traductores fue el arcediano de Segovia Domingo Gundisalvo († ca.1181)[39], que desarrolló también una actividad

---

[37] Cfr. José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid 1976, vol. I, pp. 210-224. Véase también: José Antonio GARCÍA-JUNCEDA, *La filosofía hispano-árabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la escuela de traductores,* en "Anales del Seminario de Historia de la Filosofía", 3 (Madrid 1982-1983) 65-93; y Alexander FIDORA y Andreas NIEDERBERGER, *Von Toledo nach Paris. Wege der Wissenschaft und der Wissenstheorie im 12. Jahrhundert,* en "Forschung Frankfurt", 19/1 (2001) 31-39.

[38] Cfr. el texto de la dedicatoria en Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, BAC, Madrid 1956, vol. I, p. 483 (lib. III, cap. 1, II, nota 34).

[39] Cfr. Manuel ALONSO, *Temas filosóficos medievales*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1959; Guillermo FRAILE y Teófilo URDÁNOZ, *Historia de la Filosofía española,* BAC, Madrid 1971, vol. I, pp. 125-138. Sobre Domingo Gundisalvo, véase: Alexander FIDORA, *Dominicus Gundissalinus,* en "Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon", 17 (2000) 281-286; Alexander FIDORA y Mª Jesús SOTO BRUNA, *"Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?". Algunas observaciones sobre un reciente artículo de Adeline Rucquoi,* en "Estudios Eclesiásticos", 76 (2001) 467-473: sostienen la tesis de que Gundisalvi y Gundisalvus son la misma persona, aunque aparezca con dos denominaciones. Por consiguiente, el traductor

filosófica de cierto interés. Compuso algunas obras originales, de las cuales merecen destacarse dos: *De immortalitate animae* y *De processione mundi*[40]. En ambas obras se nota muy claramente, según Menéndez Pelayo, la influencia de Avicebrón (véase § 62, *infra*), a quien él mismo había traducido y del cual estaba totalmente empapado. En la primera de las dos obras citadas parece sostener que las almas se originan por emanación del primer principio. Este opúsculo es una reunión de todas las pruebas que conoce Gundisalvo sobre la inmortalidad del alma: pruebas social-antropológicas (por las leyes y costumbres de los pueblos), pruebas de razón, demostraciones sobre la base de la Revelación, apelación al sentido íntimo de cada cual y al testimonio de la experiencia de resucitados y aparecidos, etc.

En el *De processione mundi*, que sería la obra más madura y tardía de Gundisalvo, redactada hacia 1170 (según María Jesús Soto), salva la personalidad de Dios y el dogma de la creación. Con todo, pueden detectarse, según Menéndez Pelayo, las siguientes tesis avicebronianas[41]: 1.º Unidad de la materia, es decir, unidad de la substancia, que son expresiones sinónimas, según él mismo confiesa. 2.º Supone compuestos de materia y forma el espíritu angélico y el espíritu humano. 3.º Niega la creación *in loco et in tempore*, afirmando, por consiguiente, la creación *ab aeterno*. 4.º Afirma la eternidad e incorruptibilidad de la materia y de la forma, que son causas segundas de la creación y sus principios, pues todo ser está compuesto de materia y forma. Dios no antecede en tiempo, sino en causa, a la materia y forma universales, que son creadas por Dios (de la nada) y de las cuales proceden todas las cosas por composición y por generación.

Soto contradice a Menéndez Pelayo. Estima que, además de la influencia del avicenismo, en el *De processione* se detectan importantes préstamos agustinianos y aristotélicos, y que se advierten también ciertas concomitancias conceptuales con la Escuela de Chartres y con Hugo de San Víctor. En cambio, considera que el monismo avicebroniano queda superado por la

---

toledano y el filósofo toledano se identifican. Rucquoi distingue entre un Dominicus Gundisalvi, archidiácono de Cuéllar (Segovia), fecundo traductor, y Gundisalvus, archidiácono de Talavera (Toledo), autor de obras filosóficas: Adeline RUCQUOI, *Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi*, en "Bulletin de Philosophie Médiévale", 41 (1999) 85-106.

40 Editadas en los BGPHMA por George BÜLOW (Münster 1897 y 1926). Versión en lengua castellana del *De processione mundi*, a cargo de María Jesús Soto Bruna y Concepción Alonso del Real en EUNSA ("Colección de Pensamiento medieval y renacentista", 7), Pamplona 1999. Acerca de esta edición véase la amplia y erudita reseña de Klaus Reinhardt, publicada en "Theologie und Philosophie", 77 (2002) 431-433.

41 Cfr. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, cit. en nota 38, lib. III, cap. 1, III.

doctrina creacionista de Gundisalvo y que, por consiguiente, la síntesis del arcediano castellano no puede situarse en el marco ideológico del filosófo hispano-judío.

§ 53. Escritoras latinas del siglo XII[*]

Parece interesante, después de estudiar con cierto detalle un buen número de pensadores del siglo XII, tanto de la corriente monástica como de las escuelas catedralicias, presentar ahora la vida y la obra de dos destacadas escritoras alemanas.

a) Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179)

Su vida fue muy fecunda, en una época de innumerables tensiones intelectuales, religiosas y políticas[42]. Para comprender la obra literaria de Hilde-

---

[*] Agradezco la colaboración que me ha prestado la Prof. Dra. Elisabeth Reinhardt, en la redacción de este epígrafe. Cfr. Elisabeth REINHARDT, *Escritoras alemanas en la literatura religiosa medieval*, en “Anuario Filosófico”, 26 (Pamplona 1993) 299-315; ID., *La mujer en la Edad Media*, en AHIg 3 (1994) 410-412; y Josep Ignasi SARANYANA, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII-XIII),* Publicaciones de la Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca 1997, pp. 90-99.

[42] Nació en 1098, en Bermersheim –sede de los barones de Bermersheim– cerca de Alzey, en Franconia-Renania. A la edad de ocho años fue confiada a la abadesa Jutta de Spanheim, en el convento de benedictinas de Disibodenberg, un monasterio dúplice. Hildegarda se hizo benedictina y en 1136 sucedió como abadesa a Jutta. En 1147 fundó el monasterio de Rupertsberg, cerca de Bingen –adonde se trasladó la comunidad de Disibodenberg–, y más tarde otro monasterio en la localidad cercana de Eibingen. Murió en el monasterio de Rupertsberg, en 1179. Su preocupación por la situación de la Iglesia le llevó en 1160 a salir de la clausura, hasta entonces estrictamente observada, para recorrer el país predicando; realizó en total cuatro viajes, el último en 1170, a la edad de 72 años. Cfr. Georgette EPINEY-BURGARD y Émilie ZUM BRUNN, *Femmes troubadors de Dieu*, Brepols, Turnhout 1988, pp. 27-44; Sylvain GOUGUENHEIM, *La Sibylle du Rhin. Hildegarde de Bingen, abbesse et prophetesse*, Publications de la Sorbonne, Paris 1996; Heinrich SCHIPPERGES, *Hildegarde de Bingen (1098-1179),* trad. franc., Brepols, Paris 1996; y André VAUCHEZ, *Le prophétisme médiéval d’Hildegarde de Bingen à Savonarole*, Collegium Budapest - Institute for Advanced Study (“Public Lecture Series”, 20), Budapest 1999.

garda, es preciso señalar el motivo por el cual escribe[43]. A partir de 1141, cuando tuvo su primera experiencia mística, escribió "por encargo de Dios", ya que se sabía llamada a anunciar al clero y al pueblo lo que Dios le manifestaba y esperaba de ella. De todas formas, ella misma señala que sus experiencias místicas habían comenzado en su adolescencia, y que sólo cuando recibió de Dios el mandato de escribir, se puso a hacerlo. No sin antes haber recabado el permiso correspondiente de la jerarquía eclesiástica. Es más: el mismo papa Eugenio III le ordenó poner por escrito lo que había visto. Esto la convierte en una verdadera "profetisa", no sólo por la autentificación de su carisma, sino también por el modo en que ella concibe su propio oficio de enseñar. Por ejemplo: relata su vocación profética, es decir, la recepción de su carisma, según el modelo literario que habían empleado los profetas del Antiguo Testamento: Isaías, Jeremías y tantos otros: declaración de la propia incapacidad, iluminación de lo alto y recepción de la gracia divina que le hace superar las propias deficiencias[44].

---

[43] Los textos originales de Santa Hildegarda están recogidos en PL 197, 383-1124: *Scivias, Liber divinorum operum, Epistolae* y *Physica*; *Analecta Sanctae Hildegardis Opera Spicilegio Solesmensi parata*, Jean Baptiste Pitra (ed.), en "Analecta Sacra", Monte Casinense 1882 (8), que contiene el *Liber Vitae meritorum, Carmina, Expositiones Evangeliorum*. Una edición crítica de *Scivias* se encuentra en CChr.CM 43-43A, Brepols, Turnhaut 1978. Una edición crítica del *Epistolarium* está recogida también en CChr.CM 91, Brepols, Turnhaut 1991. Un estudio sobre la persona y obra de Santa Hildegarda, con amplia nota bibliográfica, se encuentra en el artículo de Marianna SCHRADER, en DSp, 7 (1969) 506-522. Cfr. también Régine PERNOUD, *Die Predigten Hildegards von Bingen*, en Margot SCHMIDT (ed.), *Tiefe des Gotteswissens - Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen, Internationales Symposium an der Katholischen Akademie Rabanus Maurus, Wiesbaden-Naurod vom 9. bis 12. September 1994*, Frommann-Holzboog, Stuttgart (Bad Cannstadt) 1995, pp. 181-192. En gran parte escribía ella misma o dictaba. Sin embargo, como su latín no era perfecto, dejaba a sus colaboradores que hicieran las correcciones oportunas.

[44] Cfr. Cristel MEIER, *Ildegarde di Bingen. Profezia ed esistenza letteraria*, en "Cristianesimo nella storia", 17 (1996) 271-303. *Scivias*, que recoge el contenido de sus primeras visiones y mensajes recibidos de Dios, fue la primera de sus obras. Consta de tres libros en los que expone, de manera orgánica y ordenada, los misterios de salvación: creación, Encarnación y Redención. En 1147, esta obra fue examinada por el papa Eugenio III en el Sínodo de Tréveris y autorizada su publicación. Durante los diez años siguientes, hasta 1173, redactó el *Liber divinorum operum*, inspirado en el prólogo del Evangelio de San Juan, sobre la Trinidad, la creación y la Encarnación; contiene también una antropología basada en la verdad revelada de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. El tema de fondo de esta obra es el amor de Dios. Sus tres obras –*Scivias, Liber vitae meritorum, Liber divinorum operum*– forman como una trilogía de tema teológico, que ofrece aspectos interesantes, más allá de la consideración puramente histórica y literaria. Existe un epistolario de Hildegarda, de unas trescientas cartas, que manifiestan su correspondencia con personas muy diversas: papas, obis-

Es evidente que Hildegarda no pretendió escribir un tratado *de femina*, pero aportó una doctrina riquísima sobre la diferencia y complementariedad de hombre y mujer, dentro de una contemplación de totalidad, apoyada en las fuentes bíblicas y patrísticas[45]. En sus textos se conjuga el ejemplarismo trinitario en la creación, con la soteriología. A la luz de los misterios de la fe y su conexión entre ellos adquiere sentido, para ella, toda la realidad creada. Así por ejemplo, en el segundo libro de *Scivias* profundiza en las ideas paulinas de Eph. 5, cuando muestra la relación de amor esponsal entre Cristo y la Iglesia, diciendo que en la Cruz se realizan las nupcias entre el Hijo de Dios y la Iglesia, su Esposa, y que la fecundidad virginal de la Iglesia da a Dios, en el amor del Espíritu Santo, innumerables hijos; el "regalo de nupcias" son los sacramentos por los que es edificado el Cuerpo místico de Cristo a lo largo de los siglos hasta la consumación escatológica. La relación entre Cristo y la Iglesia continúa como tema de fondo en el tercer libro, pero resaltando la cooperación de los hombres en el cumplimiento de los planes de Dios quien dirige la historia.

Su antropología ofrece aspectos de gran interés actual. En el *Liber divinorum operum*, por ejemplo, destaca no sólo la unidad del hombre con una distinción clara entre materia y espíritu, sino también la unión con los demás seres creados por Dios. Hildegarda considera al ser humano como un microcosmos dentro de la creación, con la que debe guardar una actitud ética respetando el orden divino establecido. En esta obra considera también la relación hombre-mujer: dentro de la diferencia biológica y psicológica afirma la

---

pos, abades y monjes –entre ellos, San Bernardo–, abadesas y monjas, incluso con un teólogo de París, que le consulta acerca de la cuestión de la simplicidad divina y las relaciones trinitarias. Otras obras son: *Expositio Evangeliorum*, siguiendo el año litúrgico; *Solutiones triginta octo quaestionum*, sobre problemas teológicos propuestos por los cistercienses de Villers de Brabante; y la *Physica Hildegardis* o *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum* –dividido después de su muerte en dos títulos: *Liber compositae medicinae* y *Liber simplicis medicinae*–, que es como un tratado de medicina naturista. Sobre los escritos médicos de Hildegarda y su autenticidad, cfr. Irmgard MÜLLER, *Zur Verfasserfrage der medizinisch-naturkundlichen Schriften Hildegards von Bingen*, en Margot SCHMIDT (ed.), *Tiefe des Gotteswissens - Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen*, cit. en nota 43, pp. 1-17.

45 Una buena síntesis sobre este tema se encuentra en Sylvain GOUGENHEIM, *La place de la femme dans la création et dans la société chez Hildegarde de Bingen*, en "Revue Mabillon", 63 (1991) 98-118. Otra síntesis, más bien desde el punto de vista biológico, en el artículo de Joan CADDEN, *It takes all Kind: Sexuality and Gender Differences in Hildegard of Bingen's Book of Compound Medicine*, en "Traditio", 40 (1984) 149-174. También es interesante: Elisabeth GÖSSMANN, *Zur theologischen Bedeutung der Mutterschaftssymbolik bei Hildegard von Bingen*, en Margot SCHMIDT (ed.), *Tiefe des Gotteswissens - Schönheit der Sprachgestalt bei Hildergard von Bingen*, cit. en nota 43, pp. 167-179.

igual dignidad y la complementariedad. A propósito de la "ayuda semejante" (cfr. Gen. 2, 18-25), comenta que Dios dio al primer hombre como un "espejo" humano –refiriéndose a la mujer– en el que estaba latente toda la humanidad. Con ello no suprime la subordinación originaria de la mujer al hombre, sino sólo el aspecto servil y minusvalorante típico de los esquemas culturales de su época[46]. Es más: que Eva fuese creada del varón supone una cierta superioridad, según Bingen, de la mujer, porque ésta no viene de la tierra: es, por ello, más "aérea y hábil o diestra". Y, por lo contrario, por ser de la tierra, el varón es más cruel y violento. El hombre simboliza el Antiguo Testamento; la mujer, por su debilidad, el Nuevo[47].

Ya se ha dicho que también la mujer es *imago Dei*. El hecho de que se hable de *imago* en el mismo texto, en que se trata tanto del varón como de la mujer, significa, además, que ni el varón es *imago* sin la mujer, ni ésta sin el varón. En este sentido es curioso un texto de Hildegarda: "Dios predestinó a su Hijo a encarnarse de un *hombre*, al que creó a su imagen y semejanza" ("Deus praedestinavit Filium suum incarnandum ex homine quem ad imaginem et similitudinem suam creavit"). Es evidente que debe interpretarse "ex homine" en sentido específico: tomar carne de un ser humano. Con este texto expresa que el Hijo de Dios se hizo realmente hombre. No dice, pues, "ex viro". Por ello, si sustituimos "ex homine" por "ex muliere", el sentido del texto también es verdadero. Al emplear, sin embargo, "ex homine", quiso quizá destacar la igualdad esencial del varón y de la mujer, designando *mulier* (término empleado por San Pablo en Gal 4, 4) con la palabra *homo*. Finalmente, conviene señalar que para Bingen, la mujer no es sólo imagen de Dios en cuanto al alma, sino también en cuanto al cuerpo, es decir, por la carne[48], llegando mucho más lejos, en sus expresiones, que algunos importantes pensadores contemporáneos suyos, que sólo se atrevieron a señalar el contenido iconológico del alma, excluido el cuerpo, tanto del varón como de la mujer.

Una importante referencia al tema de la complementariedad de ambos sexos se encuentra en el *Liber vitae meritorum*, donde explica que la madurez y perfección de la persona consiste precisamente en unir de manera ar-

---

46 Cfr. Regine KATHER, *Die Kosmologie der Hildegard von Bingen*, en "Geist und Leben", 6 (1992) 428-449; aquí pp. 446-447.

47 Cfr. Renate BLUMENFELD-KOSINSKI, *Das Konzept von Frau und Mann bei Hildegard von Bingen und Christine de Pizan*, en Margot SCHMIDT (ed.), *Tiefe des Gotteswissens-Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen*, cit. en nota 43, pp. 170-172.

48 Cfr. Eleanor COMMO MCLAUGHLIN, *Equality of Souls, Inequality of Sexes*, en Rosemary RADFORD RUETHER (ed.), *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1974, pp. 213-266.

mónica las características tradicionalmente masculinas y femeninas: la blandura femenina que tiende a la debilidad necesita del complemento de la fuerza, mientras que la fuerza masculina necesita de la mansedumbre y clemencia para no degenerar en dureza y crueldad. Para Hildegarda, la sabiduría es como una mujer fuerte que representa este ideal, vida sabia que se alcanza por la contemplación[49].

En *Scivias* alaba el matrimonio como verdadero sacramento del amor, en una perspectiva cristológica, estableciendo –para explicar la indisolibulidad– una analogía entre la unión hipostática y la unión hombre-mujer. Sin restar importancia a la procreación como fin primario, destaca los lazos afectivos y la fidelidad de amor entre los esposos. Defiende, contra los cátaros, el placer sexual en el matrimonio como algo querido por Dios[50]. En la obra *Causae et curae*, una de sus dos obras médicas, aborda el tema de la polaridad varón-mujer desde otra perspectiva: la biológico-médica, sin prescindir de referencias bíblicas. La debilidad originaria de la mujer y la sumisión al hombre provienen del modo peculiar de la creación de la mujer: como ya se dijo, el hombre fue hecho de tierra y transformado en carne, por lo que es, en primer lugar, dueño de la tierra; la mujer no fue transformada, sino que proviene de la carne. De este hecho deduce Hildegarda la dependencia de la mujer con respecto al hombre, su mayor habilidad manual y su mayor aptitud para tareas subalternas. También compara al hombre con el sol y la mujer con la luna[51]. Sobre el papel del varón y de la mujer en la concepción de una nueva vida, ofrece Bingen una visión que difiere de las tradiciones médicas de la época: es el calor de la madre el que da la forma al niño a partir de su sangre.

En su epistolario registra sus reflexiones acerca de la posición social de la mujer, concretamente en su correspondencia con otras mujeres. Hildegarda está en cierto modo condicionada por los esquemas culturales contemporáneos (por ejemplo, cuando habla de su época como de *tempus muliebre* o cuando se considera a sí misma “pobre mujeruca” o “mujeruca ignorante”); pero al mismo tiempo se distancia de las ideas misóginas tradicionales. Quizá por esto, su obra ha despertado tanto interés en las dos últimas décadas, que se refleja en el progresivo aumento de estudios y reediciones de sus escritos[52]. Tal interés, fomentado a veces desde ambientes feministas, encierra

---

49 Cfr. Regine KATHER, *Die Kosmologie der Hildegard von Bingen*, cit. en nota 46, p. 447.

50 Sylvain GOUGUENHEIM, *La Sibylle du Rhin. Hildegarde de Bingen, abbesse et prophetesse*, cit. en nota 42, p. 110.

51 Cfr. *ibidem*, p. 102.

52 Cfr. Jutta BURGGRAF, *Noveno centenario de Santa Hildegarda de Bingen*, en AHIg 8 (1999) 357-360.

por otra parte el peligro de extrapolar sus afirmaciones sobre la mujer y de convertirlas en “anacrónicas”, al interpretarlas desde categorías actuales.

b) Santa Elisabeth de Schönau (1129-1165)

En el mismo siglo de Hildegarda vivió Elisabeth de Schönau[53], muy influida por la lectura de la Sagrada Escritura, la liturgia, y la vida y los escritos de Hildegarda. Con todo, sus experiencias místicas fueron distintas: Hildegarda tuvo visiones y audiciones interiores, sin éxtasis o repercusiones físicas; los fenómenos místicos de Elisabeth consistieron en éxtasis, visiones y apariciones, acompañadas de alteraciones físicas. Elisabeth conoció a Hildegarda y mantuvo relación con ella, como consta por dos cartas que se conservan. En una de estas cartas[54], Elisabeth manifiesta las dificultades surgidas por dar a conocer el contenido de sus revelaciones –en particular, acerca del relajamiento de costumbres del clero–, las afrentas y burlas que recibe por este motivo, y pide consejo a Hildegarda. Las obras de Elisabeth son, en realidad, las transcripciones de sus revelaciones[55] y constituyen, al mismo tiempo, una

---

53 Nació en 1129, de una familia noble, radicada en los confines de Bonn-Colonia. A los doce años fue llevada al monasterio de benedictinas de Schönau (cerca de St. Goarshausen, no lejos de Bingen) para completar allí su educación. Era una abadía dúplice: el monasterio femenino era dirigido por una *magistra*, mientras que la totalidad de la abadía estaba presidida por un abad. Se hizo benedictina en 1147. Hacia 1152 tuvo una serie de éxtasis y visiones que se repetirían a lo largo de su vida. En 1157 fue elegida *magistra*. A raíz de una de sus revelaciones, propuso a su hermano Egbert, clérigo secular, hacerse monje benedictino; éste ingresó en el monasterio masculino de Schönau y llegó ser confidente y consejero espiritual de su hermana. Elisabeth murió en Schönau, en 1165. Sobre la persona y obra de Elisabeth se puede consultar, además de las voces correspondientes en DSp y DHGE: Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, C. H. Beck, München 1993, II, pp. 63-80 (este autor estudia conjuntamente a los hermanos Elisabeth y Egbert); un análisis detallado de los escritos de Elisabeth se encuentra en Peter DINZELBACHER, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Schöningh, Paderborn 1993, pp. 78-101.

54 Cfr. *Epistola XLVI*, PL 197, 214-218.

55 Sus obras comprenden veinticinco cartas a obispos, abades, monjas (escritas entre 1154 hasta su muerte) y sus revelaciones. Las revelaciones fueron puestas por escrito a medida que se produjeron: *Liber revelationum de sacro exercitu virginum coloniensium* (este escrito contribuyó mucho al culto y a la difusión, en la Edad Media, de la leyenda sobre las once mil vírgenes de Colonia, e influyó también en el arte); *De resurrectione beatae Mariae Matris Christi* (sobre la vida y la asunción corporal de María); *Liber viarum Dei* (un llamamiento a la penitencia y a la reforma de costumbres en la Iglesia). No existe edición crítica de sus escritos. Están publicadas en: *Acta Sanctorum*, 18 de junio, tomo 3, 604-643. Cfr. también *San-*

autobiografía espiritual. Contienen mensajes para todos los estados de vida: esposos, viudas, religiosos, prelados, jóvenes y niños. Era consciente de cumplir una misión: la de promover la reforma de costumbres, en particular de los clérigos. Sus obras alcanzaron una amplia difusión, ya antes de su muerte, también en Francia, Holanda e Inglaterra. No obstante, su influencia no fue tan amplia ni tan importante como la de Hildegarda.

---

ctae Elisabeth vita, partim ab ipsamet dictata, partim ab Egberto fratre scripta, PL 195, 119-194; F. W. C. ROTH, *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, Brünn 1884; Philippe SCHULTZ, *Visions inédites de Sainte Elisabeth de Schönau,* en "Revue bénédictine", 47 (1935) 181-183.

CAPÍTULO VIII

LA FILOSOFÍA MEDIEVAL ÁRABE Y JUDÍA

A. LA FILOSOFÍA ÁRABE[1]

§ 54. El desarrollo del poder musulmán

Muhámmad (Mahoma), de la tribu de Quraysh, nació en La Meca hacia el 570. Fue criado por una nodriza beduina. Junto a ella conoció la vida nómada. Vivió su adolescencia en La Meca. Casó con Jadiga, de la que tuvo al menos cuatro hijas. Entre tanto experimentó su primera “revelación” en el monte Hirá, próximo a La Meca. Pronto pudo reunir a su alrededor un reducido grupo de creyentes, entre los que se contaban su esposa, su primo ‘Alî, Abû Bakr, uno de los comerciantes más notables de La Meca, y pocos más. Durante una década predicó con escasísimo fruto a sus conciudadanos mequeses, hasta que finalmente pudo establecer un pacto de alianza con algunos comerciantes de Yathrib, un rico oasis septentrional. El año 622 huyó con sus fieles a Yathrib, que pasó a llamarse Medina, “ciudad del profeta”, por haber dado acogida a Mahoma. Esta expatriación o “hégira” de Mahoma y sus compañeros servirá como punto de partida a los musulmanes para el cómputo de los años. Diez años más tarde moría Mahoma, habiendo conseguido ya la sumisión de La Meca y de casi toda la Península arábiga.

---

[1] Cfr. las siguientes obras de conjunto: Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la Filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, Asociación para el Progreso de las Ciencias, Madrid 1957, 2 vol.; ID., *La filosofía árabe*, Revista de Occidente, Madrid 1963; José M.ª CASCIARO, *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la Profecía y la Revelación*, CSIC, Madrid 1969; Louis GARDET y Georges C. ANAWATI, *Introduction à la Théologie musulmane. Essai de Théologie comparée*, J. Vrin, Paris 1970; Oliver LEAMAN, *An introduction to medieval Islamic philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-London 1985; Brice PARAIN (dir.), *Del mundo romano al Islam medieval*, Siglo XXI, Madrid 1971; Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Editorial, Madrid [2]1996, 2 vols.

A su muerte fue elegido Abû Bakr vicario del Profeta, es decir, "califa" (623-634), a quien sucedieron después otros tres califas del entorno familiar del Profeta, el último de los cuales, su primo ʻAlî, murió asesinado en el 661. Entre tanto, las conquistas musulmanas se habían extendido hacia el norte, ocupando Damasco, y hacia el oeste, tomando Alejandría. También Asiria y Caldea habían caído en poder de las tropas árabes. El gobernador árabe de Siria, Mu'âwiya, de la familia mequesa de los omeyas, antiguo rival de Mahoma, se sublevó contra el ya citado ʻAlî, y, después del asesinato de éste, fue elegido califa, inaugurando el Imperio omeya (661-750) de Damasco.

Acusados los omeyas de tibieza religiosa por los legitimistas shî'ies, que exigían que el poder califal volviera a la familia de ʻAlî, tuvo lugar una sublevación, en la cual fueron derrocados los omeyas y alcanzaron el califato los abbasíes, descendientes de Ibn'Abbâs, tío del Profeta. Los abbasíes de Bagdad conservaron el califato del 750 al 1258, en que fueron derrotados por los mongoles.

Uno de los omeyas, Abd al-Rahmân, logró salvarse del exterminio del 750 y fundó, después de una larga odisea, el Califato de Córdoba (755), aunque propiamente sólo asumió el título de califa uno de sus sucesores, el célebre Abd al-Rahmân III (en el 929). El Califato de Córdoba se mantuvo hasta el 1031, fecha en que cayó bajo el empuje de dos grandes dinastías bereberes: primero los almorávides, surgidos del Senegal, y posteriormente los almohades, procedentes de los montes rifeños (Marruecos). En 1248, con la toma de Sevilla por Fernando III de Castilla, se agotó el período almohade, ya derrotado militarmente en la batalla de las Navas de Tolosa (1212).

§ 55. Los orígenes de la filosofía árabe

La célebre Escuela de Edesa, en Mesopotamia, fue creada por San Efrén en el 363. En ella se enseñaban ya las doctrinas de Aristóteles. En el año 489, el emperador bizantino Zenón cerró esta Escuela a causa de sus tendencias nestorianas. Maestros y discípulos fieles al nestorianismo se refugiaron en Nisibin (Irán) y Chundisapur (Kurdistán) bajo los persas sasánicos, donde fundaron sendos centros de filosofía y teología (conviene subrayar que los maestros de Chundisapur eran sirios en su mayoría); o bien huyeron a Siria, donde abrieron las escuelas de Risania y Hinnesrin. En el 529, el emperador Justiniano cerró la Escuela de Atenas, y siete de los últimos filósofos platónicos que en ella enseñaban se refugiaron también en el Irán y en Siria. Cuando el Islam reemplazó al cristianismo en el próximo oriente, los sirios fueron

los principales agentes transmisores del saber griego, y fueron llamados a Bagdad por los abbasîes cuando se constituyó esa dinastía califal.

Bagdad fue fundada en el 765 y en ella se creó posteriormente la “Casa de la Sabiduría”, en la que se acometió la importante traducción de los filósofos griegos al árabe a través del siríaco. Los árabes recibieron por este camino un Aristóteles adulterado por muchas influencias neoplatónicas, de modo que se le pudieron atribuir obras falsas, como la *Theologia Aristotelis* (resumen anónimo de las *Enéadas* de Plotino) y el *Liber de causis* (extracto de la *Elementatio theologica* de Proclo). Estos préstamos extraños dieron lugar a una síntesis platónico-aristotélica que fue tenida como la genuina doctrina aristotélica hasta que se conocieron en Occidente los comentarios aristotélicos de Averroes o bien Santo Tomás exigió, para sus estudios, una versión latina del Estagirita elaborada directamente sobre el original griego.

§ 56. La aparición del “kalam”

El contacto con el cristianismo y después con la filosofía griega obligó a los musulmanes a una reflexión racional sobre numerosos problemas. De ahí surgió lo que se ha denominado la “teología escolástica musulmana”, comprendida genéricamente bajo el nombre de *kalam* (que significa: método de raciocinio o arte de discutir). El *kalam* se inició en Damasco y se desarrolló después en Bagdad y Basora.

En el *kalam* es preciso distinguir tres períodos, que con frecuencia se solapan. En un primer momento, los teólogos se dedicaron casi exclusivamente a la casuística interpretativa. Esta corriente doctrinal recibió el nombre de movimiento mutazilîe y su creador fue Wâsil bn ‘Atâ’ (700-749). El mutazilismo evolucionó, con un uso cada vez más generalizado de la teología racional y de la filosofía. Los pensadores de ese segundo momento recibieron el nombre de mutakallimîes y fueron propiamente los creadores del *kalam*: de ahí su apelativo. Finalmente, el mutakallismo originó por reacción, y también por llevar al límite sus propios presupuestos filosóficos, la corriente ash’arîe.

a) El **mutazilismo** surgió en Basora a comienzos del siglo VIII. Supuso una reacción moderada frente a una lectura excesivamente literal del Corán que se practicaba en las escuelas musulmanas. En este movimiento se aprecian importantes préstamos de Orígenes, porque el origenismo estaba muy difundido por Siria y Palestina desde el siglo VI, y también se comprueba una notable influencia del Pseudo-Empédocles, corpus doctrinal constituido por un conjunto de compilaciones de sabor neoplatónico. Los mu’tazilîes especularon principalmente sobre cuatro temas: sobre la unidad de Dios y

los atributos divinos, que no distinguían realmente entre sí; sobre la justicia de Dios y la libertad humana, que procuraban hacer compatibles, para lo cual negaban la intervención de Dios en la creación y el gobierno del mundo; sobre el pecado de infidelidad, señalando que no bastaba la fe en el Corán para salvarse, sino que era preciso evitar los pecados mortales; y sobre la actitud ante los enemigos e infieles, a los que habría de convencer con buenos modos, pero sin excluir la violencia si se obstinaban en sus errores. Este movimiento dio origen a algunos temas filosóficos que reaparecerán posteriormente en los pensadores árabes más destacados: por ejemplo, que Dios es un ser rigurosamente uno y absolutamente necesario y que todo lo demás es estrictamente posible (tema que constituirá, desde ese momento, una de las cuestiones de reflexión más importantes para el *kalam*); o bien, que Dios ha querido la creación, aunque, hablando con propiedad, lo único que ha creado es el acto primero universal, del cual derivan necesariamente todas las demás cosas creadas. (Por consiguiente, decían, antes de crear el acto primero universal, Dios no había ejercitado su divina voluntad y carecía de esa perfección).

b) Los **mutakallimîes** intentaron resolver las dificultades especulativas que habían planteado los mu'tazilîes: ¿cómo afirmar la voluntad divina si Dios sólo ha creado el acto primero universal y no interviene para nada en los acontecimientos de la creación? Había que salvar la inmutabilidad de la esencia divina en un contexto de intervenciones discontinuas de su voluntad, aparentemente exigidas por el gobierno y providencia divinas. Estos temas ya no abandonarán nunca a la reflexión teológico-filosófica musulmana y reaparecerán una y otra vez hasta Averrores. La solución intentada por los mutakallimîes podría resumirse brevemente en los siguientes términos: la voluntad divina –decían– no puede dejar de actuar, porque en tal caso habría discontinuidad en Dios y cambios accidentales en su divina esencia; luego es preciso que esté continuamente creando unos átomos, que, por sí mismos, no tienen ni propiedades peculiares ni leyes propias, que la voluntad divina une y separa en el vacío. Fueron conscientes de que tal atomismo, distinto del de Demócrito, implicaba un creacionismo discontinuo, extendido en el espacio y en el tiempo, pero no lograron superar el escollo. Asimismo, su atomismo les llevó a negar la existencia de las leyes naturales y les forzó a admitir que los sentidos no son el camino hacia la verdad, porque el valor de la percepción se reduce a cada fenómeno concreto distinto del fenómeno inmediatamente posterior.

c) El **ash'arîsmo** debe su nombre a su fundador, el filósofo al-Ash'arî (874-936). Comenzó militando en el mutazilismo y se separó de esa corriente por una discusión con su padrastro, que era el jefe de la Escuela de Basora. Los ash'arîes afirmaban que la voluntad de Dios rige toda la creación y

dirige los actos de la voluntad humana. Afirmada la voluntad omnímoda de Dios y casi eliminada la libertad humana, surgía otro problema: ¿a quién atribuir la responsabilidad del mal? No pudieron resolverlo y se limitaron a soslayarlo, como lo había evitado su maestro al-Ash'arî, afirmando que los temas de la voluntad y justicia divinas eran muy difíciles y que no era conveniente entrar en demasiadas sutilezas. Nada escapa, por consiguiente, a la voluntad divina, porque sólo Dios es absolutamente necesario por sí mismo; las cosas creadas no son siquiera posibles por sí y necesarias por el acto creador de Dios, como habían afirmado los neoplatónicos; Dios no sólo es el Ser necesario, sino también posibilidad absoluta; las cosas sin Dios no son necesarias ni posibles, simplemente no existen. Esta negación tajante de la mera posibilidad de las cosas creadas les forzó a rechazar el principio de causalidad. Las cosas ocurren porque Dios quiere; y si siempre ocurren de la misma manera, es que Dios lo quiere siempre de la misma forma. Por consiguiente, toda la sabiduría humana se reduce a un saber sólo probable.

§ 57. El peripatetismo árabe oriental

Al mismo tiempo que surgía el *kalam*, o teología escolástica musulmana, brotaba también el aristotelismo o peripatetismo musulmán, merced a las traducciones, realizadas del griego a través del siríaco. Como ya se dijo (cfr. § 55), el pensamiento genuino del Estagirita fue recibido por los árabes muy adulterado por influencias de carácter neoplatónico. Uno de los temas que más incidió en el desarrollo posterior del peripatetismo árabe fue el encuentro con la doctrina aristotélica sobre el entendimiento (libro III *Sobre el alma*). Aristóteles había hablado de un *intelecto pasivo*, que puede convertirse en cualquier conocimiento, y de un *intelecto agente*, capaz de producir ese conocimiento. El intelecto pasivo es corruptible y sólo puede conocer por medio del concurso del intelecto agente. El intelecto agente es una especie de "habitus" o disposición estable, semejante a una luz, que convierte en inteligible en acto los inteligibles en potencia; está separado, y es impasible, sin mezcla, substancia en acto, absolutamente sin tiempo, inmortal y perpetuo[2]. El gran crítico del peripatetismo musulmán fue al-Gâzâlî (1058-1111),

---

[2] El texto latino de este célebre pasaje, después ampliamente comentado por los escolásticos, dice así: "Et hic intellectus separabilis, et impassibilis, et immixtus, substantia actu ens […]. Omnino autem neque tempore […]. Et hoc solum immortale et perpetuum est" (ARISTÓTELES, *De anima*, III, cap. 5, 430 a 10-20). Sobre las influencias de estos pasajes aristotélicos en la filosofía árabe, véase: Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *La filosofía árabe*, cit. en nota 1,

el Algazel de los cristianos, venerable figura mística del Islam, que comenzó destacando como teólogo, aunque, después de una conversión intelectual, se convenció de que determinadas verdades sobre Dios y las cosas divinas eran indemostrables; por lo cual terminó polemizando con el *kalam* en el que había militado, con la pretensión volver a las primigenias doctrinas coránicas. Con todo, se haría famoso por su controversia con los filósofos, de la cual trataremos ampliamente cuando desarrollemos los puntos principales de la filosofía de Averroes, que le tomó como referencia para la exposición de su doctrina acerca de la superioridad de la filosofía sobre la teología.

a) Cronológicamente, el primer filósofo árabe aristotélico fue **al-Kindî** (796-ca.866), pensador al que se atribuyen más de doscientos ochenta escritos[3]. Debió de vivir en Bagdad y en Basora, gozando siempre de la protección de los califas abbasîes. Al-Kindî creó una teodicea especialmente centrada en la negación de los atributos positivos de Dios afirmando exclusivamente los atributos negativos, que le servían para destacar la absoluta trascendencia de Dios sobre el mundo. También se inclinó por una demostración de la existencia de Dios, a partir de las criaturas, como ser necesario y supremo creador, ordenador y gobernador del Universo. Asimismo estudió ampliamente el tema peripatético del entendimiento, distinguiendo cuatro entendimientos: los dos entendimientos propiamente aristotélicos (entendimiento siempre en acto y entendimiento en potencia o posible), el entendimiento que pasa de la potencia al acto (intelecto posible cuando es actualizado por la recepción de formas inteligibles) y el entendimiento demostrativo (que conserva la ciencia adquirida y puede transmitirla por demostración). El entendimiento siempre en acto, inteligencia de la última esfera celeste –la que rige el mundo sublunar–, produce las formas y es, por consiguiente, una substancia separada (cfr. *Sobre el intelecto*, Fdz. I, nn. 929-932). El entendimiento en potencia o posible es parte del alma individual de cada hombre[4].

b) Otro gran peripatético árabe fue **al-Fârâbî** (ca.870-950), oriundo del Turquestán persa. Estudió en Bagdad y vivió en Alepo y Damasco. Su cultu-

---

pp. 34-36. Santo Tomás aludirá a él varias veces (*In III De anima*, nn. 689 y 734 de la edición de Angelus Pirotta).

3 Nótese que fue contemporáneo de Juan Escoto Eriúgena (cfr. § 35a).

4 Cfr. Jean JOLIVET, *L'intellect selon Kindî*, Brill, Leiden 1971. Al-Kindî puso en circulación la doctrina del intelecto agente separado, que después reaparecerá en todos los filósofos árabes, y será objeto de un detenido tratamiento por Santo Tomás en varias de sus obras (cfr. *Compendium Theologiae*, I, cap. 86 y paralelos), en polémica con el aristotelismo heterodoxo parisino. Véase también Rafael RAMÓN GUERRERO, *La recepción árabe del "De anima" de Aristóteles: al-Ki-ndî y al-Fârâbî*, CSIC, Madrid 1992, pp. 111-149.

ra enciclopédica abarcaba todo el saber de su tiempo. Se ha perdido la mayor parte de su obra escrita. Intentó una concordancia de Platón con Aristóteles, que no le resultó difícil, porque, como ya hemos señalado, los árabes atribuían al Estagirita varias obras de carácter neoplatónico. Los temas en que se discutía sobre las discrepancias de Platón con Aristóteles eran, por aquél entonces: el problema de la temporalidad o eternidad del mundo; tanto la forma de probar la existencia del autor primero como el modo de afirmar la existencia de las cosas emanadas de él; la cuestión del alma y del entendimiento separado; el tema de la remuneración de las obras buenas y malas; la llamada "cuestión de las substancias" (cuál es la substancia más digna o primera: si la substancia más próxima al entendimiento y al alma, y por consiguiente, la más alejada del sentido; o bien, la substancia individual o personal). La concordancia entre Platón y Aristóteles lograda por al-Fârâbî demuestra, no sólo su gran habilidad dialéctica, sino también el buen conocimiento que tenía de los pensadores de la Antigüedad, aunque muchas de las obras que manejase fuesen de autoría dudosa o espúrea (cfr. *Concordancia entre el divino Platón y Aristóteles*, Fdz. I, nn. 956 y 965). También al problema de las diferentes acepciones de la palabra "intelecto", tema que ya había abordado al-Kindî, al-Fârâbî dedicó un pequeño opúsculo, titulado: *De los significados de "intelecto"* (Fdz. I, nn. 977-994)[5].

Pero lo más importante de la herencia de al-Fârâbî es su concepto del ser necesario, que habría de tener una notable influencia en la filosofía de Avicena. Se encuentra detallada al comienzo de su opúsculo *Las gemas de la Sabiduría* (trad. de Amélie M. Goichon, París 1937). Buscando un criterio para distinguir entre Dios y los seres creados, se fijó en que uno es incausado y los otros, causados; en que uno es necesario y los demás, contingentes. Lo que distingue esencialmente a unos de otros es precisamente el modo como pertenecen a sus respectivas esencias sus propias existencias. En los seres contingentes, la existencia es algo accidental, algo que sobreviene a ellos como un accidente, puesto que pueden dejar de existir. Esta distinción entre ser necesario y ser contingente, ¿es plenamente legítima? ¿tiene valor tanto

---

[5] Cfr. Jean JOLIVET, *L'intellect selon al-Fârâbî: quelques remarques*, en "Mélanges Henri Laoust", Paris 1979, pp. 251-259. Véase también: Rafael RAMÓN GUERRERO, *El pensamiento filosófico árabe*, Cincel, Madrid 1985, caps. sobre al-Kindî y al-Fârâbî, pp. 68-109; ID., *La recepción árabe del "De anima" de Aristóteles: al-Kîndî y al-Fârâbî*, cit. en nota 4, pp. 153-207; ID., *La Ética a Nicómaco en la obra de Alfarabi*, en VV. AA., *Ética y sociología. Estudios en memoria del profesor José Todolí*, Editorial San Esteban, Salamanca 2000, pp. 201-212; ID., *Razón práctica e intelecto agente en Alfarabi*, en "Tópicos. Revista de Filosofía", 18 (México 2000) 73-95; ID, *Al-Fârâbî, maestro de los filósofos andalusíes*, en VV.AA., *Filosofía medieval árabe en España*, Fundación Fernando Rielo, Madrid 2000, pp. 7-40; e ID., *El intelecto agente en Al-Fârâbî*, en "Revista española de Filosofía Medieval", 9 (2002) 19-31.

en el ámbito de la Lógica cómo en la realidad? No se olvide que el "accidente" puede ser tanto predicamento como predicable. Parece que tanto al-Fârâbî como todos los pensadores árabes que le siguieron en este punto, entre ellos Avicena, estimaron la validez del binomio no sólo en el orden lógico sino también en el real[6]. Supuesta ya la trascendencia del Ser divino sobre la creación, al-Fârâbî propuso cuatro vías *a posteriori* para demostrar la existencia de Dios, de marcado sabor aristotélico; y una vía, de porte neoplatónico, por él preferida, en la que partía de la noción de Ser Necesario por Sí, implícita en el concepto de Uno, que es la fuente de todo lo que procede.

§ 58. Avicena (980-1037)

a) *Vida y obras*[7]

Fue el gran sistematizador de la filosofía musulmana oriental, el "faylasuf" oriental por excelencia. Ibn Sînâ nació en Bujârâ (Uzbekistán) el año 358 de la hégira (980 después de Jesucristo). Desde niño dio muestras de una gran precocidad intelectual. Estudió humanidades, el Corán, matemáticas y filosofía. Sobre todo destacó por sus conocimientos médicos. Sin embargo, cuidó muy poco de su salud, que fue precaria, muriendo a los cincuenta y ocho años de una disentería crónica. Fue un infatigable viajero y un gran trabajador. Su obra escrita es inmensa: se conservan cerca de doscientos títulos. Entre los medievales fue famoso su *Compendio de Metafísica*, que se titula en árabe: *La salvación* y es un resumen de su obra más importante, que lleva por rótulo: *Al-Shifâ* (*La curación*), enciclopedia de todo el saber de la época. Recientemente ha comenzado la edición crítica del *Avicenna Latinus*, que es el texto que conocieron los cristiano-medievales: Simone Van Riet ha publicado el *Liber de anima* (1968-1972, 2 vols.), el *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina* (1977-1983, 3 vols.) y los *Libri*

---

6 Cfr. Guillermo FRAILE y Teófilo URDÁNOZ, *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid 1975, IIb, pp. 51-52.

7 Sobre la vida y obras de Avicena, cfr. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la filosofía española*, cit. en nota 1, I, pp. 105-110. Véase también H. H. LAVER, *Avicena*, en LexMA, I, 1298-1300; y Rafael RAMÓN GUERRERO, *El pensamiento filosófico árabe*, cit. en nota 5, pp. 110-129.

naturalium causis et principiis naturalium (1987-1994, 4 vols., en colaboracióncon Pierre Jodogno). Su vocación filosófica se afianzó en contacto con la *Metafísica* de Aristóteles, que leyó cuarenta veces antes de comprenderla, hasta el punto de aprenderla de memoria. Al-Fârâbî le brindó la clave para entender el pensamiento del Estagirita. Su influjo posterior en el Islam fue extraordinario. Pero no menos importante fue su contribución a la Escolástica cristiana: Santo Tomás, por ejemplo, lo citó casi trescientas veces, y Duns Escoto delineó su sistema a la vista de algunas intuiciones avicenianas. Por todo ello, Gilson ha descrito una importante corriente doctrinal en el siglo XIII, que ha denominado agustinismo avicenizado. Las tres principales fuentes de la filosofía de Ibn-Sînâ fueron Aristóteles, como ya hemos señalado, Plotino y al-Fârâbî; pero su síntesis fue original, y siempre estuvo concordada con las creencias religiosas musulmanas[8].

b) La impresión de las primeras nociones[9]

La división aviceniana de la filosofía en sus distintas ramas, precedidas por la lógica como propedéutica, no ofrece características originales, salvo que en la teología natural distinguió entre la teología primera (onto y teología natural) y la teología segunda, que versa sobre temas islámicos, preanunciando, quizá, las sutilezas de Juan Duns Escoto, a finales del siglo XIII, al considerar la ontología o metafísica como ciencia puente entre la filosofía o física natural y la teología sobrenatural (cfr. *infra* § 87c).

También, como antes Aristóteles, Avicena asignó a la metafísica el estudio del ser[10]. En efecto; el punto de partida de su síntesis filosófica es el famoso

---

[8] Cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *De la teología a la mística, pasando por la filosofía. Sobre el itinerario intelectual de Avicena*, en "Anuario Filosófico", 21/1 (1988) 85-95.

[9] Cfr. Amélie M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe*, Adrien-Maisonneuve Ed., Paris ²1951, pp. 7-53.

[10] Cfr. José Luis FERNÁNDEZ, *El objeto de la metafísica en la tradición aristotélica*, en "Anuario Filosófico", 12/2 (1979) 75-79. Vid. También Rafael RAMÓN GUERRERO, *Avicena (ca.980-1037)*, Ediciones del Orto ("Biblioteca Filosófica"), Madrid 1994, pp. 31-38. "El intento de Avicena fue mostrar la compatibilidad entre la metafísica de lo necesario, de origen griego, y la metafísica de lo contingente, de raíz religiosa revelada. Y por esto fue tomado como modelo por metafísicas posteriores". Ésta es la interpretración de Rafael Ramón Guerrero. Es cierto, a mi entender, que lo necesario era de matriz griega; pero no puede negarse que en el Islam, la necesidad tiene, además, matriz religiosa: es el tema de la "fatalidad" o de la predeterminaciòn absoluta de todo, a la que corresponde, en última instancia, la negación de la verdadera libertad, tanto divina como humana.

texto: "Decimos que el ser (*ens*), la cosa (*res*) y ser necesario (*necesse*) son tales que inmediatamente se imprimen en el alma con la primera impresión, la cual no se adquiere por medio de otras nociones"[11]. Esta afirmación del *Compendio de Metafísica* aviceniano habría de hacerse clásica en la Alta Escolástica, y Santo Tomás, Enrique de Gante y Duns Escoto habrían de comentarla ampliamente, estableciendo diferencias de matiz de suma importancia en sus respectivas exégesis. Veamos, ahora, cómo explica Avicena dos de estas primeras nociones: *ens* y *necesse*.

En primer lugar surge, según Ibn Sînâ, la noción de *ente*, que "no se puede describir más que por su nombre, ya que es el primer principio de toda descripción, por lo cual no se puede describir. Pero su concepto surge enseguida en la mente sin intermediario"[12]. Ilustra esta prioridad con la alegoría del *hombre volante*: "Si tú imaginases que tu persona fue creada desde el principio dotada de una inteligencia y una disposición sanas, y si se le supone en un conjunto de situación y disposición tales, que no fuesen vistas las partes de que consta y sus miembros no se tocasen, sino que estuviesen separados en el aire, tú encontrarías a tu persona, sin percatarte de todas las demás cosas, excepto de la existencia de ella"[13]. Por el tenor de la alegoría, Avicena parece referirse a la intuición de que existimos: "yo existo y soy consciente de ello"[14]. Si tal fuese la primera intuición impresa en nuestra

---

[11] *Metaphysices compendium*, libro I, tratado I, cap. 6. He aquí otra versión ligeramente modificada: "Dicemus quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, qua non acquiritur ex aliis notioribus se, sicut credulitas, quae habet prima principia ex quibus ipsa provenit, et est alia ab eis, sed propter ea" (*Liber de Philosophia Prima*, tractatus I, cap. 5; ed Van Riet, t. I, pp. 31-32). Cfr. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *El concepto de Metafísica de Avicena*, en Jules JANSSENS y Daniel DESMET, *Avicenna and his heritage. Acts of the Internationale Colloquium (Leuven, 1999)*, Leuven University Press, Leuven 2002.

[12] *Metaphysices compendium*, I, I, 3 (Fdz. I, n. 998).

[13] *Libro sobre los teoremas y avisos* (Fdz. I, n. 1055). La alegoría del "hombre volante" tiene demasiadas resonancias de la *Teología de Aristóteles*, para que podamos pensar en la absoluta originalidad aviceniana. Tal *Teología*, atribuida falsamente por los árabes a Aristóteles, es una paráfrasis de las *Enéadas* IV, V y VI de Plotino, preparada por su discípulo Porfirio (232-301), traducida al árabe por un cristiano jacobita llamado Ibn Nâ'ima (hacia el 830-835), y corregida por al-Kindî († 870) para el hijo del Califa al-Mu'tasim (833-842). Un párrafo muy parecido a la alegoría aviceniana puede leerse en esa *Teología*, en el tratado acerca del alma (cfr. ed. Luciano Rubio, p. 70).

[14] De Libera ha preferido situar esta alegoría en un contexto un tanto diferente. Ha rastreado, a lo largo de la historia, la dicotomía entre "sujeto" y "yo" (*ego*). Estima que en Avicena todavía se identifican sujeto pensante y conciencia de sí. Sólo más tarde, quizá en Averroes, habría comenzado la disociación. Cfr. Alain DE LIBERA, *Augustin contre Averroès. Deux modèles du "sujet" au Moyen Âge*, en Maria Cândida PACHECO et al. (eds.), *Intellect et imagi-*

mente, por lo mismo se podría afirmar que lo primero conocido es que las cosas *son*.

También Santo Tomás meditó mucho acerca de la intuición del ser. Pero, para Aquino, no es posible el conocimiento natural sin la mediación de los sentidos. Con todo, supuesta tal mediación, en cualquier impresión se advierte que la cosa es y se sabe qué es tal cosa. Y, de esta forma, el Aquinate acogió las enseñanzas avicenianas en un contexto filosófico muy distinto y, por ello, modificando su genuino significado. Nos parece importante destacarlo, para que no se concluya que la noción aquiniana de *ens* coincide con la correspondiente noción aviceniana. Ambas son inmediatas, pero no se refieren a lo mismo.

Otra noción primaria aviceniana es la necesidad o el ser-necesario, concepto que hunde sus raíces en la tradición aristotélica, por una parte, y en las primeras discusiones del mutazilismo musulmán del siglo VIII, por otra[15]. Avicena postuló la prioridad de la *necesidad* sobre la base de la noción de creación, entendida ésta como una procesión necesaria a partir del primer principio. Pero el reconocimiento del necesitarismo emanacionista, de origen neoplatónico, no le impidió advertir la polisemia de las palabras *posible* y *necesario*, ni el alcance del análisis aristotélico sobre la modalidad. En último término, parece como si Avicena hubiese intentado una síntesis entre

---

nation dans la philosophie médiévale. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale (Porto, 2002), en prensa. En todo caso, en la filosofía moderna, la dicotomía está plenamente consolidada. Gottlob Frege, fallecido en 1925, pudo afirmar, según el testimonio de Alain de Libera: “Der Gedanke bedarf keinen Träger” (el pensamiento no necesita ningún sujeto).

[15] Aristóteles había descrito en los *Primeros Analíticos* (libro A) tres tipos de modalidad: contingencia, posibilidad y necesidad. Toda premisa, decía, es o del convenir, o del convenir necesariamente, o del poder-convenir. De las relaciones entre necesidad y posibilidad surge un cuarto tipo de modalidad: la imposibilidad. En efecto: ser necesariamente es ser posiblemente, pues si no fuese posible, sería imposible. Vistos los cuatro tipos de modalidad, Aristóteles había definido cuidadosamente la noción de posibilidad, en la cual se encuentra efectivamente la clave de las relaciones entre necesario y posible: *posible* es lo que no es necesario, es decir, no es imposible (posibilidad unilateral); y *posible* es lo que no es ni necesario ni necesariamente no es, es decir, no es imposible (posibilidad bilateral). En definitiva: *ser-posible* y *posible* es aquello de lo que, con tal de que no sea necesario, suponiendo que se dé, no resulta nada imposible. Cfr. sobre este tema: Innozenz M. BOCHENSKI, *Historia de la lógica formal*, trad. cast. de M. Bravo Lozano, Gredos, Madrid 1966, pp. 93-95. Sobre la recepción de la modalidad en la lógica medieval, cfr. Klaus JACOBI, *Die Modalbegriffe in den logischen Schriften des Wilhelm von Shyreswood und die anderen Kompendien des 12. und 13. Jahrhunderts*, Brill, Leiden 1980, pp. 21-51: “Die Logik der Frühscholastik” (hasta finales del siglo XIII). Para una topografía conceptual de la “posibilidad” en Aristóteles, véase Leonor GÓMEZ CABRANES, *El poder y lo posible*, EUNSA, Pamplona 1989.

platonismo (neoplatonismo) y aristotelismo, a partir del estudio de las *modalidades*, que todavía hoy resulta muy sugestivo. (En esto, como se recordará, ya le había precedido al-Fârâbî).

Tiene algún fundamento la acusación, que ha pesado sobre el análisis aviceniano de la modalidad, en el sentido de que Ibn Sînâ no habría distinguido correctamente entre el orden extramental y el orden lógico, al postular que la modalidad tiene también carácter extramental, es decir, que es algo real en las cosas. En efecto, Avicena asimiló ser posible con estar en potencia, y ser necesario con estar en acto. Y consideró que tanto ser-posible como ser-necesario constituyen dos modos generales de ser. Aristóteles, en cambio, mantuvo siempre su análisis de las modalidades en el orden lógico.

En efecto, el momento clave del *corpus* aristotélico sobre la modalidad se halla en su discusión del "argumento dominante (soberano)" de los megáricos[16]. Popularizado por Diodoro de Cronos, este argumento fue ampliamente discutido por Aristóteles en el capítulo noveno de su *Perí hermeneias*, hasta el punto de que se ha sostenido que el Estagirita habría añadido el capítulo noveno cuando el opúsculo estaría ya terminado, para salir al paso de la aporía megárica. El axioma principal de los megáricos consiste en la identificación entre posibilidad y realidad ("sólo se tiene potencia para actuar, cuando se actúa, y cuando no se actúa, no se tiene"). Según Aristóteles, el error de los megáricos habría consistido en identificar, sin más, todo "ser" con "ser actual". En pocas palabras: para Diodoro y sus seguidores, sólo "es" lo que existe actualmente. Por consiguiente, si "*ser* posible" es ser algo, lo posible es real, y, por ello, es "ser *actualmente*".

Tomada la posibilidad como algo real, e identificada la posibilidad con la potencia para algo, la materia prima informada sería "algo", como el substrato de todo. Avicena la denominó *hylé*. Ahí se halla, probablemente, el origen del hilemorfismo universal medieval, que se basó en Ibn Sînâ y Avicebrón, aunque se justificó sobre la base de algunos textos agustinianos[17].

---

[16] Cfr. una exposición general en: Jules VUILLEMIN, *Nécessité ou contingence: l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Éditions Minuit ("Le sens commun"), Paris 1984.

[17] Las primeras críticas a Avicena por su supuesto pan-logicismo fueron formuladas por Averroes (cfr. § 60e). Es importante el siguiente texto de Avicena: "Nos autem possibilitatem essendi vocamus potentiam essendi, et id quod est sustinens potentiam essendi, in quo est potentia essendi rem, vocamus subiectum et hyle et materiam" (*Metaphysica*, IV, 2: citado por Gérard VERBEKE, *Introduction doctrinale*, en Simone Van Riet [ed.], *Avicenna Latinus. Liber de Philosophia Prima*, Brill, Leiden 1977, t. I, p. 50*, nota 179). La discusión sobre el panlogicismo de Avicena ha interesado mucho a los especialistas, que se han pronunciado a veces en términos contradictorios. A favor: Guy JALBERT, *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs*, Université d'Ottawa, 1981, pp. 22-23; afirmando,

c) Necesidad y posibilidad. Existencia y esencia

Recapitulando, podemos decir que Avicena consideró tres tipos de *posibilidad*[18]:

1º) Es posible lo que, tanto si se supone existente como si se supone no-existente, no implica contradicción. Esto es la *contingencia* (orden lógico).

2º) También es posible lo que está en potencia para algo, lo que puede llegar a ser. Este es el orden del ente entendido como potencia y acto (orden real).

3º) Por último, es posible todo aquello cuyo ser es verdadero o real. En efecto, es posible el ente que es, porque, para ser, debe ser posible (orden real).

También distinguió tres tipos de *necesidad*:

1º) Ser necesario es el ser que si se supone no existente, implica contradicción (orden lógico).

2º) Ser necesario por sí (orden real). Repugna a la esencia del existente por sí que no exista.

3º) Ser necesario por otro (orden real). También lo existente por otro puede ser necesario, como comprobaremos seguidamente.

Sólo en el primero de los tres sentidos posibilidad se opone a necesidad. La posibilidad lógica (contigencia) se opone a la necesidad lógica. En el orden lógico, el ser necesario es *im-posible*, porque si fuese posible sería contradictorio. El ser posible es el no-necesario, porque si no, no sería posible.

---

en cambio, que Avicena abandonó el tema del *possibile logicum* o *possibile per se ipsum*, después de haberlo descubierto: August FAUST, *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1931, t. II, pp. 225-226. Véase también Stanislao RENZI, *La fondazione radicale dell'essere possibile nell'Avicenna latino*, en "Aquinas", 9 (1966) 195-313 y 10 (1967) 153-169; ID., *L'Essere Necessario e l'essere possibile in Avicenna*, en "Aquinas", 10 (1967) 40-52; y Josep Ignasi SARANYANA, *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Ibn Sînâ (Avicenna)*, en MM 17 (1985) 207-217.

[18] Cfr. *Metaphysices compendium*, II, I, 1 (Fdz. I, n. 1018). Sobre los modos de las proposiciones en Avicena, cfr. las anotaciones de Amélie M. GOICHON, en *Ibn Sînâ. Livre des directives et remarques*, Vrin, Paris 1951, "quatrième perspective" (pp. 133-152); y de la misma autora, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ (Avicenne)*, Paris 1938, nn. 670 y 672.

En el orden real, en cambio, posibilidad y necesidad no se oponen. En efecto, el ser necesario *por otro* es posible, en sí mismo considerado, porque si no fuese posible nunca podría existir[19]. También el necesario *por sí* es posible, porque si no, sería contradictorio.

¿Por qué el necesario-por-sí es posible? ¿Por qué los-necesarios-por-otro son posibles? Por un *a priori* religioso: Aláh existe y es inmutable, y en la creación (que es su obra *ad extra*) todo está fatalmente predeterminado. No hay libertad, ni increada ni creada. La necesidad, así entendida, se equipara poco menos que a una propiedad trascendental del ente.

Si todo ser es necesario en cuanto a la existencia, y, en cuanto a su esencia, es posible, la *existencia* es distinta de la *esencia*[20]. Luego, esencia y existencia son distintas realmente, en el necesario por otro. En el necesario por sí, lo son sólo *quoad nos*.

Avicena ofreció además otro camino para mostrar que esencia y existencia se distinguen realmente, vía que fue retomada por Santo Tomás. Todo lo que es por otro, se reduce, en efecto, a aquello que es por sí, como a su causa[21]. Luego *essentia* y *esse* difieren realmente, porque se puede pensar la esencia con independencia de representársela como existente como un individuo[22].

Para Avicena, era evidente que si la existencia no es algo esencial en el ser que es necesario por otro, será algo accidental; pero accidental necesario, es decir, un propio, uno de los cinco predicables[23]. Su correligionario Averroes advertiría, un siglo más tarde, la falacia de la argumentación (cfr. *infra* § 60e) al señalar que si el *esse* no es la *essentia*, puede ser tanto un accidente, como "algo" que no se incluya entre los predicamentos o categorías. Esto último era imposible para Ibn Roshd, como convencido aristotélico…, pues todo lo que es, o es substancia o es accidente. Tampoco puede ser un acci-

---

19 "Todo lo que es necesario en el existir por otro es posible por sí" (*Metaphysices compendium*, II, I, 1 [Fdz. I, n. 1021]). Téngase en cuenta que, en el orden real, la necesidad se refiere siempre a la existencia, y la posibilidad, a la esencia. Por ello, un ser puede ser posible y necesario al mismo tiempo, pero bajo distintos supuestos. En caso contrario, este ser sería contradictorio.

20 Cfr. Stanislao RENZI, *La distinzione reale tra l'essenza e l'essere secondo Avicenna*, en "Aquinas", 11 (1968) 244-256.

21 *Summa contra gentiles*, II, cap. 15; y *De potentia*, q. 3, a.5c.

22 *Libro de los teoremas* (Fdz. I, n. 1068).

23 Cfr. Marie-Dominique ROLAND-GOSSELIN, *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1948, pp. 150-156; Louis GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne*, J. Vrin, Paris 1951, pp. 45-68; y Stanislao RENZI, *Accidentalità dell'essere nell'essere possibile secondo Avicenna*, en "Aquinas", 11 (1968) 378-384.

dente común a todas las categorías, un postpredicamento. Luego, no puede ser nada en la cosa misma. (¡Qué cerca anduvo de descubrir la trascendentalidad del *esse*!).

Sin embargo, aunque el Angélico se haya inspirado en la metodología aviceniana, no debe concluirse indebidamente que las nociones aquinianas de *essentia* y *esse* coincidan con las de Avicena. Muy al contrario: hubo dependencia en el método, pero discrepancia fundamental en cuanto al fondo metafísico de ambas concepciones. Aquino afirmará la distinción real de *essentia* y *esse*, entendida de modo que el *esse* sea algo derivado de los principios esenciales, aunque no accidental: en definitiva, un transcedental.

d) Demostración de la existencia de Dios[24]

A partir de su concepción de lo necesario por sí y por otro, Avicena construyó una ingeniosa demostración de la existencia de Dios[25], en la que se inspirará siglos más tarde Duns Escoto en sus "pruebas metafísicas". En síntesis, la argumentación aviceniana suena como sigue: es imposible que para cada uno de los posibles se den al mismo tiempo infinitas causas posibles en sí. Luego el "conjunto" de los seres en sí posibles precisa, para existir, un ser que le confiera la existencia. Ese ser que da la existencia al conjunto debe de ser ajeno al conjunto; por consiguiente, no puede ser un posible, sino un existente por sí mismo. (Los posibles, como ya se probó, son sólo necesarios por otro).

e) La décima inteligencia

El ser necesario por sí, que es uno por esencia, no puede en modo alguno depender de algún principio distinto de sí mismo. Por tanto, no puede obrar y dejar de obrar, en razón de que quiera ahora y después no quiera. Sin embargo, todas las cosas proceden de Él, pero no por vía de conocimiento ni consentimiento. Proceden de Él necesariamente, y Él se complace y se aprueba en que todo venga de Él. (He aquí formulada la conocida tesis avi-

---

[24] Cfr. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena*, en "al-Andalus", 12 (1947) 97-123.

[25] Cfr. *Metaphysices compendium*, II, II, 1 (Fdz. I, nn. 1.028-1.031).

ceniana sobre la necesidad de la creación, que tanta influencia habría de ejercer en la filosofía musulmana posterior).

Que todo provenga de Él, lo conoce la primera esencia en un único acto primero y esencial, de una sola vez, sin pasar de la potencia al acto. Este conocimiento es la primera inteligencia, lo único que el primer Ser produce inmediatamente y desde siempre, y de la cual todo deriva, pues en la primera inteligencia conoce cómo es posible ese orden que de Él se deriva y cómo se puede realizar del mejor modo posible[26]. Por consiguiente, de Él sólo puede proceder un único ser, cuya esencia o quididad (la primera inteligencia) no puede ser material. La primera inteligencia, en cuanto conoce al primer Ser de donde procede, origina una inteligencia inferior y, en cuanto se conoce a sí misma, da lugar a dos cosas: por conocerse a sí misma, origina el alma de la esfera suprema; y por ser posible su conocimiento propio posible, da lugar a la corporeidad de la esfera suprema. Ya tenemos, pues, dos inteligencias y la primera esfera, con su cuerpo y su alma respectivos.

El descenso metafísico se continúa hasta la décima inteligencia, que cierra la serie porque ya no tiene la fuerza para producir otra inteligencia, pero irradia las formas inteligibles y engendra en las materias terrestres los seres que percibimos por los sentidos, entre ellos las formas de nuestras almas particulares. La décima inteligencia es “dadora de formas” y constituye el entendimiento agente, que dirige y gobierna nuestras almas. Esta tesis, tan característica de la síntesis aviceniana, postula un intelecto agente separado y único para todos los hombres, cuya existencia queda justificada en varios pasajes del *corpus* aviceniano[27].

f) Del kalam a la mística aviceniana

Antes de concluir nuestra presentación de la filosofía aviceniana, conviene decir unas palabras acerca de la mística de Ibn Sînâ. “Aláh –decían los creyentes islámicos– es Uno perfecta y absolutamente Necesario, y todo lo demás es puramente posible”. Éste artículo de la creencia musulmana nos sitúa en la adecuada perspectiva: las nociones de necesidad y posibilidad son correlativas, como ya hemos indicado anteriormente, no sólo en el orden lógico, sino también en el orden real.

En tal contexto, cabe preguntarse si también son correlativos la necesidad absoluta y la posibilidad absoluta. En definitiva: si Aláh fuese absolutamente

---

26 Cfr. *Metaphysices compendium*, IV, II, 1 (Fdz. I, nn. 1042-1043).

27 Cfr. por ejemplo, *Libro de los teoremas* (Fdz. I, nn. 1060 y 1092).

necesario, ¿sería también el absolutamente posible? Avicena no lo dudó un instante: la necesidad absoluta es Aláh mismo; la posibilidad absoluta correlativa es el substrato común de toda entidad y de la cual todo se educe, es decir, la *possibilitas essendi*, la *hylé* o materia[28]. Una y otra representan los dos polos más opuestos de la realidad. No hay, pues, contradicción en las nociones de necesidad y posibilidad consideradas absolutamente. Las dos son “relativas”, inscribiéndose ambas tanto en el orden de las segundas intenciones como en la realidad extramental. Y todo ello por motivo muy sencillo: por ser ambas precisamente nociones absolutas. Un tal planteamiento aboca, ineluctablemente, en el dualismo de corte platónico: la existencia de dos polos opuestos de la realidad necesariamente enfrentados y, por lo mismo, relativos.

Avicena se hallaba en un callejón sin salida. Había confiado al neoplatonismo la especulación sobre su credo religioso; más todavía, había comenzado a filosofar a partir de principios religiosos, y había abocado a un inextricable cúmulo de dificultades especulativas, que le habían descubierto crudamente la paradoja escondida en el fondo del sistema platónico o medio platónico.

¿Qué hacer ahora? ¿Dónde buscar el alimento espiritual que le permitiese continuar su ascenso racional hacia el Uno absolutamente necesario? Sólo restaba un camino, todavía no transitado, una ruta esotérica, más elevada incluso que el peripatetismo combinado con el platonismo. Avicena decidió volver los ojos a las antiguas tradiciones iranianas que casi le eran congénitas; comprendió que debía bucear el fondo telúrico de las sabidurías de sus antepasados. Avicena se hizo, en cierto sentido, místico contemplativo volviendo la vista al Oriente, y escribió su libro *Viviente hijo del Vigilante*, en el que nos invita a ir hacia el Oriente con el Ángel de la Revelación o intelecto agente iluminador, hacia las formas puras, las formas arcangélicas de la luz, opuestas ellas al occidente terrestre y, en concreto, al extremo Occidente, que es la materia pura[29]. Después vendrían otros opúsculos místicos, como *Relato del pájaro*, *Relato de Salâmân y Absâl*, *Glosa a la Teología de Aristóteles*, etc.

---

[28] Cfr. *Liber de philosophia prima*, IV, 2 (de. Van Riet, I, p. 210, lin. 88-92). Véase Josep Ignasi SARANYANA, *De la teología a la mística pasando por la filosofía. Sobre el itinerario intelectual de Avicena*, cit. en nota 8.

[29] Cfr., sobre la mística aviceniana, con un excelente estado de la cuestión: Salvador GÓMEZ NOGALES, *El misticismo persa en Avicena y su influencia en el misticismo español*, en VV. AA., *Milenario de Avicena*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura (“Cuadernos del Seminario de Estudios de Filosofía y Pensamiento islámicos”, 2), Madrid 1981, 65-88. Sobre la mística filosófica en el Islam, cfr. Rafael RAMÓN GUERRERO, *Discurso filosófico y discurso místico. Divergencias*, en “Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, 17 (Madrid 2000) 53-75.

Si dejamos de lado la cuestión de si Avicena llegó a ser propiamente un verdadero místico, en el sentido religioso del término, pues parece que nunca practicó una ascesis realmente rigurosa, resta todavía el tema de su apelación a la sabiduría oriental como substitutiva del discurso filosófico. En definitiva, ¿en qué sentido podría decirse que Avicena fue un místico, y si lo fue, por qué lo fue? ¿Acaso sólo por despecho ante su "fracaso filosófico". Según 'Abdurrahmân Badawi, no fue un místico en sentido estricto, sino sólo un místico intelectualista, como quizá, antes que él, lo había sido el divino y oscuro Plotino…

§ 59. La filosofía árabe occidental

Los árabes islamizados, relativamente pocos, que cruzaron el estrecho de Gibraltar en el 711, conquistaron la Península Ibérica fulminantemente. Rebasaron los Pirineos y fueron frenados en Poitiers por Carlos Martel, en el 732. Sólo pudieron ser expulsados definitivamente de Europa en 1492, aunque para entonces, al-Andalus había sufrido dos importantes invasiones de tribus bereberes, también fuertemente islamizadas: los almorávides, a finales del siglo XI, y los almohades, en la segunda mitad del siglo XII. La larga permanencia islámica de casi ocho siglos en las tierras de España y Portugal dio origen a una cultura hispanomusulmana en la que floreció también la filosofía[30].

Tardó en brotar la especulación filosófica en la Península Ibérica[31]. El primer filósofo importante fue Ibn Masarra (883-831), cordobés de nacimiento, quien, después de recorrer el oriente y asimilar las filosofías de aquellas tierras, volvió a Córdoba durante el califato de Abderramán III y allí murió. Fue neoplatónico convencido.

Avempace (ca.1070-1138), el maestro Ibn Bâyyâ, fue el primer filósofo del Islam español que ejerció una influencia importante en el pensamiento universal, especialmente en San Alberto Magno, Alejandro de Hales, Rogerio Bacon y Ramon Llull. Nació en Zaragoza, donde se formó, pasando poste-

---

30 Cfr. una visión panorámica de la filosofía andalusí en el contexto religioso musulmán en: Rafael RAMÓN GUERRERO, *La religión vista por filósofos andalusíes*, en Fátima ROLDÁN (ed.), *El saber en Al-Andalus*, Publicaciones Universitarias, Sevilla 2001, pp. 57-75; y Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *Tradición e innovación en la "fálsafa"andalusí,* en VV. AA., *Filosofía medieval árabe en España,* cit. en nota 5, pp. 69-92.

31 Sobre la herencia filosófica que los árabes encontraron en el vencido Reino visigótico, cfr. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la filosofía española,* cit. en nota 1, I, pp. 209-219.

riormente a Andalucía y finalmente a Fez (Marruecos), donde murió envenenado. Influido por al-Fârâbî, sostuvo la tesis, concorde con el peripatetismo árabe, de que el intelecto agente es algo extrínseco al hombre, divino, inmortal y eterno[32]. Fue también el primero en el occidente, tanto musulmán como judío y cristiano, en comentar la obra de Aristóteles. Por último, como ha señalado Joaquín Lomba, fue el primer pensador que unió en occidente el racionalismo aristotélico con la mística, entendida ésta en sentido intelectualista y no en términos estrictamente religiosos. Aparte sus paráfrasis a Aristóteles, deben mencionarse, como obras originales más destacadas suyas: *El régimen del solitario* y el *Tratado de la unión del intelecto con el hombre*, que corresponden a su segunda época, en la que se siente fuertemente inclinado a la mística especulativa. Entiende que la actividad intelectual conduce a un estado de divinización y de mística en el que culminan todas las aspiraciones y se adquiere la máxima perfección humana. *El régimen del solitario* es, sin duda, el opúsculo más importante de Avempace, en el que ofrece ampliamente su filosofía política (es decir, su concepción del régimen político ideal) y su filosofía moral, sobre todo su visión de las virtudes sociales. Al mismo tiempo, aparecen, aquí y allá, constantes referencias a los problemas gnoseológicos, a los que fueron tan aficionados los árabes influidos por el peripatetismo. En este opúsculo, Avempace invita al lector a consagrarse a la sabiduría, a la virtud y a la pura contemplación[33].

Ibn Tufayl (ca.1110-1185), nacido en Guadix (Granada), creció en el reino de los almohades, que habían arrebatado a los almorávides Marruecos y Andalucía. Ejerció la medicina en Granada. Pasó a Marruecos al servicio del sultán almohade. Conoció personalmente a Averroes, que fue discípulo suyo. Filosóficamente se movió en la órbita aviceniana[34].

---

[32] Cfr. Joaquín LOMBA FUENTES, *La filosofía islámica en Zaragoza*, Diputación General de Aragón ("Temas de Historia Aragonesa", 7), Zaragoza 1987; ID., *Avempace*, Diputación General de Aragón ("Los aragoneses", 2), Zaragoza 1989; y Josep PUIG MONTADA, *El pensamiento de Avempace y su repercusión en Averroes*, en VV.AA., *Filosofía medieval árabe en España*, cit. en nota 5, pp. 93-122. Sobre el "Aragón musulmán", cfr. Joaquín LOMBA FUENTES, *La idea de felicidad en el Aragón musulmán*, Universidad de Zaragoza (Lección inaugural del Curso Académico 2001-2002), Zaragoza 2001, con amplias referencias a Ibn Gabirol, Ibn Paqûda y Avempace.

[33] Cfr. Joaquín LOMBA FUENTES (ed.), *Avempace: El régimen del solitario*, introducción, traducción y notas, Trotta, ("Al-Andalus. Textos y Estudios"), Madrid 1997.

[34] Cfr. Rafael RAMÓN GUERRERO, *Ibn Tufayl y Baltasar Gracián. Estado de la cuestión*, en "Boletín de la Fundación Federico García Lorca", 29-30 (Madrid 2001) 183-191.

§ 60. Averroes (1126-1198)

a) Vida y obras[35]

Ibn Roshd nació en Córdoba. Su padre y su abuelo fueron qâdîes (jueces) de Córdoba, cargo que él mismo llegó a ocupar en su madurez. Fue presentado en la corte almohade de Fez por Ibn Tufayl. Fue también médico del sultán. Aunque gozó siempre del favor de los sultanes almohades, sufrió una corta persecución y destierro casi al final de su vida. Fue rehabilitado pocos meses antes de su muerte, acaecida el 10 de diciembre de 1198, en la corte de Marruecos.

Dedicó su vida a comentar a Aristóteles: por ello recibió el nombre de *Commentator* por antonomasia. Redactó tres tipos de comentarios a las obras del Estagirita: los comentarios grandes (escritos al final de su vida), los medios y las paráfrasis. En los comentarios medios y menores no siempre se distinguen sus glosas personales del texto aristotélico original. De Aristóteles, por quien sentía una admiración extraordinaria, hizo el siguiente elogio en su *In III De Anima*: "Credo quod iste homo fuerit regula in natura et exemplar, quod natura invenit ad demostrandum ultimam perfectionem humanam". Además de los comentarios citados, Averroes redactó también algunos tratados originales de carácter filosófico y teológico.

Según Alonso, el *curriculum operum* averroísta debe dividirse en tres bloques: los escritos filosóficos, en su mayor parte comentarios de distinto tipo al *corpus aristotelicum*; sus cuatro obras teológicas, datables probablemente entre 1179 y 1180 (sólo está fechada una de ellas, pero hay remisiones internas que permiten establecer su secuencia); y las obras médicas y astronómicas, buena parte de ellas del corto período en que fue médico de cámara del sultán almohade Yusuf y del posterior tiempo en que Averroes ostentó el cargo de *qadí* de Córdoba. El destierro, muy breve también, de unos dos años (de finales de 1195 a comienzos de 1198) desembocó en la rehabilatación, acaecida poco antes en su muerte, que tuvo lugar en diciembre de 1198. Las causas de tal destierro fueron, según Cruz Hernández, político-

---

[35] Sobre Averroes, cfr. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia filosofía española*, cit. en nota 1, II, pp. 5-245. Véase también Georges C. ANAWATI, *Averroes*, en LexMa, I, col. 1.291-1.292; Rafael RAMÓN GUERRERO, *El pensamiento filosófico árabe*, cit. en nota 5, pp. 158-177; Roger ARNALDEZ, *Averroès un rationaliste en Islam*, Éditions Balland, Paris [2]1998 (lúcida exposición, centrada en los temas teológicos y en los filosóficos con implicación teológica); y Josep PUIG MONTADA, *Averroes, juez, médico y filósofo andalusí*, Junta de Andalucía, Consejería de Educación y Ciencia-Fundación el Monte ("Educación XXI. Pensamiento", 2, s/f [Sevilla 1998].

étnicas, pero no religiosas. Las obras más originales, por tanto, se sitúan entre los *Comentarios menores* y *medios*, y los *Comentarios mayores*[36].

El peso de Averroes en la filosofía musulmana fue excepcional, pues se atrevió a prescindir del magisterio de Avicena, hasta entonces casi universal e indiscutido. A la hora de elegir, Ibn Roshd se decidió por Aristóteles, al que leyó sin ninguna restricción, deduciendo todas las consecuencias de su pensamiento. Como comentador de Aristóteles su influencia fue también decisiva en el occidente latino, a donde llegaron sus escritos a partir de 1230 en versión latina.

Para comprender los recelos que Averroes suscitó en determinados ambientes próximos a los sultanes almohades, conviene tener presente su crítica a la doctrina de al-Gâzâlî († 1111). Algazel había atacado a la filosofía como enemiga de la religión en su tratado *La incoherencia de los filósofos*. Averroes, oponiéndose a él, mantuvo la certidumbre de la filosofía, en una obra titulada *La incoherencia de la incoherencia*[37]. Esta polémica tuvo tanta importancia, no sólo en la vida del propio Averroes, sino para el futuro de la filosofía musulmana, que deberemos tratarla con cierto detenimiento.

Ha comenzado la edición crítica del *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem* (The Medieval Academy of America) y, sobre todo, la edición crítica del *Averroes latino*, a cargo del Thomas-Institut de la Universidad de Colonia.

b) Relaciones entre el saber filosófico y el conocimiento religioso[38]

Ante todo conviene señalar sus obras teológicas, origen de esa posición tan cárácterística suya en el tema de las relaciones entre la filosofía y la reli-

---

36 Manuel ALONSO, *Teología de Averroes. Estudios y documentos*, CSIC, Madrid, 1947.

37 Sobre esta cuestión puede verse: Beatrice H. ZEDLER, en *Averroe's "Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis"*, The Marquette University Press, Wisconsin 1961, pp. 2-18.

38 Cfr. Jorge M. AYALA, *La tensión fe-razón en la filosofía judeo-cristiana de al-Andalus*, en "Revista Española de Filosofía Medieval", 0 (1993) 21-29; Rafael RAMÓN GUERRERO (ed.), *Averroes: Sobre filosofía y religión*, introducción y selección de textos, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, ("Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española", 8), Pamplona 1998; Idoia MAIZA, *La concepción de la Filosofía en el "Tahâfut al-Tahâfut" de Averroes*, en AHIg 7 (1998) 390-396; y Josep Ignasi SARANYANA, *Los presupuestos teológicos de Averroes*, en Jorge M. AYALA (coord.), *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Sociedad Española de Filosofía Medieval-Ibercaja, Zaragoza 1999, pp. 129-144.

gión. Las cuatro obras estrictamente religiosas son, según el orden cronológico más probable: el *Fasl al-Maqâl* o *Fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*[39], *Damîma* o *Epistula ad amicum*[40], el *Kashf 'an Manâhiy* o *Libro de los caminos que conducen a la demostración de los artículos de la fe*, fechado en 1179[41], y el célebre *Tahâfut al-tahâfut*[42]. La más famosa de todas ellas es, sin duda, ésta última. Su nombre árabe *Tahâfut al-tahâfut* solía traducirse en latín como *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*, y, en lengua castellana, como *La incoherencia de la incoherencia* o *Destrucción de la "Destrucción de la Filosofía de Algacel"*. Probablemente fue compuesta hacia 1180, redactada contra el *kalam* y en defensa de los *falâsifa* o filósofos, es decir, para justificación de la actividad filosófica.

Sólo la filosofía consigue propiamente expresar la verdad. Pero esto no obsta para que también la misma verdad pueda ser manifestada por la teología, aunque de otra forma, es decir, alegóricamente. Este postulado epistemológico le llevó a expresar la siguiente regla hermenéutica: "Resueltamente decimos que todo texto revelado, cuyo sentido literal contradiga una verdad apodícticamente demostrada, debe ser interpretado alegóricamente conforme a las reglas de la interpretación en la lengua árabe"[43]. Es interesante conocer qué entendió Averroes por "interpretación". Veamos cómo la define en su *Fasl*: "Interpretación [ta'wîl] quiere decir hacer pasar el significado de la palabra, del sentido real al sentido figurado, sin infringir en ello la costumbre de la lengua de los árabes en el uso de la metáfora, denominando a una cosa por su semejante, su causa, su consecuencia, lo que le es comparable o por cualquier otra cosa que se enumera en la lista de las clases de discurso figurado"[44]. Después de señalar la exégesis alegórica como forma de resolver las contradicciones entre la demostración apodíctica y el sentido

---

39 Texto castellano en: Manuel ALONSO, *Teología de Averroes. Estudios y documentos*, cit. en nota 36, pp. 149-200.

40 Texto traducido en castellano y en latín, según la versión de Ramon Martí, en: *ibid*, pp. 356-365. Esta carta, escrita como apéndice o complemento al *Fashl*, pretende resolver uno de los problemas más complejos de la teología musulmana: la compatibilización de ciencia divina, que es eterna e inmutable, y que tiene las ideas de todas las cosas, con la existencia fáctica de las cosas. En otros términos: si la existencia fáctica de lo que antes era sólo idea supone alguna mutación en la ciencia divina. El tema, de suyo muy interesante, no entrará en nuestro análisis.

41 *Ibid*, pp. 203-353.

42 Texto italiano en: AVERROÈ, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di Masimo Campanini, UTET ("Classici della Filosofia"), Torino 1997, pp. 73-538.

43 *Fasl al-Maqal*, II, tercera regla (Fdz. I, n. 1252; ed. Alonso, p. 163).

44 *Fasl al-Maqal*, II, tercera regla (ed. Alonso, p. 163).

literal de la revelación, observa que, si se leen atentamente, “página por página los demás textos del Libro Sagrado”, forzosamente se hallará algún texto que autorice y confirme aquella interpretación alegórica.

Sólo los sabios están obligados a la interpretación alegórica; el vulgo debe conformarse con el sentido literal de los textos no evidentes. Los sabios incluso tienen prohibido explicar a los fieles vulgares las sutilezas de su interpretación alegórica, como Averroes señala expresamente en el *Kashf*. La causa de que la revelación tenga sentido literal y sentido oculto, está sólo en la diferencia entre los talentos naturales de los hombres y en la variedad de sus aptitudes espirituales para asentir o creer en la palabra divina.

La lectura alegórica de la revelación es posible, según Averroes, por el mismo origen divino del Corán, tan rico en sentidos, que puede ser entendido por todo tipo de hombres: por los que piden demostración rigurosa; por los dialécticos, que se satisfacen con argumentos probables; y por los hombres a quienes bastan las exhortaciones y los argumentos oratorios. Sin embargo, no se piense que siempre esté autorizada la exégesis alegórica de las proposiciones reveladas: hay textos cuyo sentido literal no es lícito traspasar. En tal caso, la interpretación alegórica constituiría infidelidad, si la verdad revelada fuese un principio fundamental de la religión; en cambio, sólo constituiría herejía, si se interpretaran alegóricamente las conclusiones de algunos de esos principios fundamentales.

En Averroes, la religión revelada cede su puesto a la filosofía. La razón disipa las nieblas de la credulidad del vulgo. Pero sólo unos pocos selectos alcanzan la comprensión profunda de las verdades reveladas no evidentes; el vulgo no debe ser perturbado: basta con que asuma la pura literalidad del Libro Sagrado. Pero, tampoco pueden equipararse los sabios con el vulgo ante las verdades reveladas evidentes. El vulgo o generalidad debe limitarse a aceptarlas. Los sabios o expertos, en cambio, pueden y deben ofrecer razones de conveniencia (razones necesarias) de tales verdades evidentes. Pero no deben comunicar esas razones o pruebas al vulgo. En consecuencia, en Averroes apreciamos una cierta inclinación hacia el esoterismo racionalista, que roza, en algunos extremos, con lo que fue el gnosticismo helenista: para los gnósticos, en efecto, sólo los iniciados alcanzaban a comprender los misterios más altos. El pueblo llano debía observar de “lejos”. Tal religión, que en los sabios cede a la filosofía o a ella se orienta, en el vulgo cede a la buena ciudadanía, al buen comportamiento tanto individual como social. La religión del vulgo es una especie de “fideísmo” –por no decir fanatismo– sin contenidos inteligibles, salvo cuando son de suyo evidentes. El vulgo tiene prohibida la teología y la filosofía. Debe conformarse con una fe sin argumentos...

Por consiguiente, Averroes no sostuvo la peregrina "doctrina de la doble verdad" –como le atribuyeron sus seguidores parisinos del siglo XIII–, según la cual puede haber una verdad filosófica contraria a una verdad teológica sobre el mismo tema, sin que por ello ninguna de las dos "verdades" haya de ser falsa. Pero resulta obvio que subordinó la teología a la filosofía, afirmando que corresponde al filósofo determinar qué verdades reveladas deben ser interpretadas alegóricamente y cómo, y qué otras deben de ser acogidas literalmente. Tal subordinación de lo religioso al quehacer filosófico le acarreó serias dificultades con los elementos religiosos más extremistas del reino almohade, aunque, como ha mostrado Cruz Hernández, sus años de ocaso y ostracismo más se debieron a cuestiones políticas y a su origen andaluz, que a problemas suscitados por su actividad filosófica[45].

c) La materia prima

Conviene advertir, en primer lugar, que el sintagma "materia prima" no es unívoco: tiene varios sentidos. Además, tampoco debe olvidarse que la materia prima, tomada como co-principio del ente material, es una noción de carácter metafísico, cuya comprensión puede quedar distorsionada por la imaginación. Hechas estas salvedades, veamos los sentidos de "materia prima" según Averroes, que pretendió, también en este punto, ser un fiel seguidor del Estagirita.

Aristóteles había descrito la materia prima como el primer substrato meramente potencial de la substancia corpórea; substrato que precede inmediatamente, con prioridad de naturaleza, al primer acto, es decir, a la forma substancial del corpóreo.

Partiendo de tal definición, Averroes estableció cuatro niveles de materia, caracterizados cada uno de ellos por comportarse potencialmente con respecto a alguna formalidad complementaria posterior. *En primer lugar*, la materia prima, que es absolutamente informe, principio intrínseco de la esencia corpórea junto con la forma substancial. *En segundo lugar*, los cuatro elementos (aire, agua, fuego y tierra) constituidos ya por materia dotada de la forma propia de cada uno, formalidad que los elementos no pierden del

---

[45] Cfr. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza, Madrid ²1996; ID., *Averroes: vida, obra, pensamiento, influencia*, Caja de Ahorros de Córdoba, Córdoba 1986 (segunda edición, puesta al día, Córdoba 1997).

todo cuando entran en composición para dar lugar al mixto[46]. *En tercer lugar*, la materia de las substancias corpóreas, que se caracteriza porque en ella existen las tres dimensiones propias de los cuerpos, las cuales están en ella sólo potencial o aptitudinalmente hasta que no reciben la forma substancial, que define y limita tales dimensiones. *Y en cuarto lugar*, la materia que constituye cada una de las partes del compuesto corpóreo, como los átomos materiales, que son la materia de los cuerpos[47].

En esta cuestión de la materia, especialmente al considerarla en el tercer nivel de análisis, Averroes polemizó con la doctrina aviceniana. Ibn Sînâ, en efecto, había sostenido que para pasar de la simple materia prima a la materia que entra en los seres compuestos de materia y forma, se necesitaba la cuantificación por medio de la tridimensionalidad. La tridimensionalidad sería, por tanto, como una especie de formalidad previa a toda forma substancial. Averroes advirtió, al considerar las tesis avicenianas, que esa concepción de la tridimensionalidad no estaría muy lejos de originar la doctrina del hilemorfismo universal (cfr. § 58b), en la cual sólo caben los cambios accidentales de una materia universal que se constituye al modo de una substancia única susceptible de ser determinada accidentalmente. Tal monismo universal, que había ya sido sostenido por los presocráticos y criticado por el mismo Aristóteles, fue también abiertamente rechazado por Averroes[48].

d) La creación

Averroes no dudó nunca que el mundo fuese creación de Dios. Sin embargo, la explicación del cómo y cuándo de la creación constituyó uno de los problemas centrales de su teodicea. Si suponemos que la creación es un

---

46 A partir, sobre todo, de las tesis de Averroes sobre la composición del mixto, se desató una importantísima discusión en el siglo XIII, que llegó a finales del siglo XIV, cuando la ciencia moderna se abría ya paso (cfr. § 96). Véase sobre este *tema*: Anneliese MAIER, *Scienza e Filosofia nel Medioevo. Saggi sui secoli XIII e XIV*, trad. ital., Jaca Book, Milano 1984, pp. 13-152.

47 Cfr. *Commentario Menor de la Metafísica de Aristóteles*, I (Fdz. I, n. 1.209). Véase, sobre la crítica de Averroes a Avicena en el tema de la materia: Josep PUIG MONTADA, *Potencia y posibilidad en Averroes*, en Jorge M. AYALA (coord.), *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza 1992, pp. 431-437.

48 Cfr. *Comentario menor*, II (Fdz. I, nn. 1230 ss.) Véase Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la Filosofía española*, cit. en nota 1, II, p. 125; y Alfonso GARCÍA MARQUÉS, *La individuación de las substancias materiales en Averroes y Santo Tomás*, en "Sapientia", 35 (1980) 601-613.

acto voluntario de Dios –argumentaba– y Dios es un ser todopoderoso, no tiene sentido pensar que, tras la deliberación divina, Dios espere para crear en el tiempo, pues tal espera estaría determinada por algo que, como causa extrínseca, determinaría a Dios mismo, lo cual iría contra lo que Dios es. Además como la voluntad divina no puede cambiar, tampoco puede esperar a crear y crear después. Ni puede esperar a actuar, por ser acto puro, pues no se entiende un acto puro que no actúe[49]. De esta forma, y con otros argumentos parecidos, Averroes llegó a la conclusión de que la creación es eterna.

La cuestión del mundo creado eterno habría de llegar, un siglo después, a los ambientes parisinos de las Facultades de Artes y de Teología. Santo Tomás intervino activamente en las discusiones sobre este tema durante su segunda regencia parisina (1269-1272), dejándonos, como testigo de sus reflexiones, un estupendo opúsculo titulado *De aeternitate mundi contra murmurantes*[50].

e) La polémica sobre el ser necesario y el ser posible

En el tema del ser necesario y ser posible, Averroes sostuvo una fuerte polémica con las doctrinas avicenianas (cfr. § 58c). Avicena había contrapuesto la inmovilidad de Aláh a la mutabilidad de las criaturas, según la famosa máxima: “Todo es perecedero a excepción de su Faz”, y había tenido en cuenta el necesitarismo de la creación, según reza el *Corán*. Siguiendo a su maestro al-Fârâbî, Ibn Sînâ había conceptualizado esa radical diferencia entre Dios y lo demás, proponiendo que el ser se divide en necesario por sí y por otro, y que éste último es siempre ser esencialmente posible[51]. A partir de la distinción real entre ser necesario por otro y ser posible, había demostrado la distinción real entre *essentia* y *esse*.

Averroes, en cambio, afirmó que necesario y posible no constituyen atributos reales, sino sólo lógicos. Son, a lo sumo, negaciones o simplemente relaciones. Por tanto, no es evidente, concluía Averroes, que el ente real se

---

[49] Cfr. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la Filosofía española*, cit. en nota 1, II, pp. 141-146.

[50] Cfr. una presentación, traducción y anotación de este opúsculo en Josep Ignasi SARANYANA, *Santo Tomás. “De aeternitate mundi contra murmurantes”*, en “Anuario Filosófico”, 9 (1976) 399-424.

[51] Cfr. Alfonso GARCÍA MARQUÉS, *Averroes, una fuente tomista de la noción de Dios*, en “Sapientia”, 37 (1982) 87-106, aquí p. 89.

divida en necesario y posible. Si Dios fuese pura y simplemente el *Necesse esse* sería –como ha escrito García Marqués– un ser vacío, de carácter lógico, sin densidad real. Por consiguiente, la noción de perfecto, atribuida a Dios por Averroes, goza de cuatro notas: carece de toda imperfección, nada le es extrínseco, lo externo en nada disminuye lo que hay en él y posee todas las perfecciones repartidas en cualquier género. "Justamente por esta cuarta razón se llama a Dios *perfectum simpliciter* o *universaliter*"[52]. Por todo ello, *essentia* y *esse* no se distinguen realmente en los seres contingentes[53].

A partir de su crítica a la doctrina aviceniana, Ibn Roshd habrá de extraer las últimas consecuencias de su análisis, que serán, lógicamente, contrarias a las que había obtenido Ibn Sînâ. En efecto, si ser-necesario y ser-posible son solamente significaciones lógicas, que nada añaden al ser real de las cosas mismas, la existencia (*esse*) que afirmamos de la esencia, bien sea necesaria por sí o por otro, nada nuevo añadirá a la esencia, sino sólo una consideración por parte de nuestro intelecto. Además, si la esencia y el *esse* se distinguieran realmente, concluyó Averroes, deberíamos clasificar al *esse* fuera de las diez categorías aristotélicas o lo transformaríamos en un accidente común a todas las categorías. Por consiguiente, el *esse* es sólo la constatación de la realidad de una cosa, pero no es nada distinto de la cosa misma[54].

Averroes volvió, con su rechazo de la doctrina aviceniana, al más puro aristotelismo: si el mundo es eterno, ¿qué sentido tiene preguntarse por la existencia de las cosas? Sin embargo resulta difícil entender por qué Averroes, que conocía la creación del mundo –un mundo creado eterno– pudo pasar por alto la cuestión del *esse*: ¿cómo no se dio cuenta de que ser-creado supone *eo ipso* negar que ese ser sea *causa sui*?

---

52 Ibidem., p. 93. Véase, sobre la crítica de Averroes a Avicena en este tema: Josep PUIG MONTADA, *Potencia y posibilidad en Averroes*, en Jorge M. AYALA (coord.), *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, cit. en nota 47, pp. 431-437.

53 "Si la existencia es distinta de la esencia y llega sobre ésta desde fuera para hacerla existir [como pretendía Avicena], hay que agregar otro ser que haga existir a la existencia; dicho ser requiere otro que lo haga existir a él, y así hasta el infinito. El hecho de que Aristóteles no dijese nada de tal distinción es para Averroes evidencia concluyente de que esa distinción no tiene cabida en la filosofía (Armand A. MAURER, *Filosofía medieval*, trad. cast., EMECÉ, Buenos Aires 1967, pp. 102-103).

54 Cfr. Marie-Dominique ROLAND-GOSSELIN, *Le "De ente et essentia" de saint Thomas d'Aquin*, cit. en nota 23, pp. 157-159.

f) El entendimiento material único

Una de las tesis que tradicionalmente se han considerado como más características de Averroes es la unidad numérica del entendimiento material: uno en todos los individuos y ni generable ni corruptible. A tal conclusión llegó Ibn Roshd al intentar explicar la génesis y el comportamiento del conocimiento humano y, más en concreto, el origen de las especies inteligibles. Opinaba que si se multiplicasen los entendimientos posibles (materiales o pacientes, que son términos sinónimos) sería necesario multiplicar las especies inteligibles, que ya no serían universales, sino individuales y, por tanto, cognoscibles en potencia y no en acto. Suponiendo único el entendimiento material, el proceso del conocimiento, sin duda propio y particular de cada hombre, tendría las siguientes características: el entendimiento recibiría las especies inteligibles por medio de las cuales se constituiría en acto; las especies inteligibles estarían en cierto modo en los fantasmas; y en la medida en que las especies inteligibles estuviesen en el entendimiento y en nuestros fantasmas, el entendimiento posible se juntaría y se uniría a nosotros de manera que podríamos conocer por su medio. Partiendo de la famosa división del entendimiento que había introducido al-Kîndî en la filosofía árabe, que distinguía cuatro clases de entendimiento, Averroes consideró que hay tres entendimientos: el entendimiento que recibe (o material), el intelecto eficiente (o activo) y el entendimiento generable o corruptible, que pasa de potencia a acto (o el hecho de entender). Los intelectos agente y material son eternos y únicos para todos los hombres. En cambio, el hecho de entender es propio de cada uno.

La doctrina averroísta de la unidad del entendimiento agente y posible trascendió también a los medios intelectuales parisinos en tiempos de Santo Tomás, y fue el origen de un gran debate intelectual. Aquino comprendió que el monopsiquismo averroísta comprometía totalmente la suerte individual del hombre después de la muerte, de forma que vaciaba de contenido todos los artículos de la fe católica sobre la escatología intermedia[55].

---

[55] Cfr. *Comentario al "De anima" de Aristóteles*, III (Fdz. I, nn. 1266-1275). Santo Tomás de Aquino, tan próximo a los acontecimientos, encuadró a Averroes en el grupo de los sostenendores del monopsiquismo y le atribuyó toda la responsabilidad de que el monopsiquismo se hubiese extendido en la Facultad de Artes parisina. Véase, por ejemplo, su tardío *Compendium theologiae*, cap. 85, donde dedica una extensión casi excesiva, a primera vista, al tema (véase la edición española, anotada por Josep Ignasi Saranyana, Rialp, Madrid 1980, pp. 113-119). Así mismo escribió, durante su segunda regencia parisina, una obra de controversia, titulada *De unitate intellectus contra averroistas* (cfr. las ediciones profusamente anotadas y comentadas de Bruno NARDI, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, Sanso-

B. LA FILOSOFÍA JUDÍA[56]

§ 61. Orígenes de la filosofía judía

Los primeros brotes de la filosofía judía se remontan a los tiempos del helenismo alejandrino, durante el reinado de Ptolomeo Philométor, siendo su figura principal Filón de Alejandría. Parece que aquellos primeros brotes filosóficos se debieron a la rivalidad entre los judíos y los filósofos griegos, quienes desdeñaban la Revelación veterotestamentaria. La influencia ejercida por los filósofos judíos alejandrinos sobre la génesis del neoplatonismo y la expresión de gnosticismo, está fuera de toda duda.

---

ni, Firenze 1938; Ulisse PUCCI, *Trattato dell'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, Soc. Ed. Internazionale, Torino 1939; y recientemente, Alessandro Ghisalberti [Rusconi, Milano 1999]). También lo encuadra en la tradición monopsiquista: Josep PUIG MONTADA, *Averroes y el entendimiento*, en "Revista Española de Filosofía Medieval", 9 (2002) 49-62. Sin embargo, no faltan algunas voces críticas contra la atribución a Averroes de la doctrina del intelecto único. Cfr. Ghanem G. HANA, *Reviser l'abord thomiste d'Averroes*, en *Atti del Congresso Tomistico Internazionale nel settimo Centenario*, Edizione Domenicane, Nápoles 1975, vol. I, pp. 341-347; y Sofia VANNI ROVIGHI, *San Tommaso d'Aquino e Averroè*, en *L'Averroismo in Italia. Convegno internazionale*, Accademia Nazionale dei Lincei ("Atti dei Convegni Lincei", 40), Roma 1979, pp. 221-236; Salvador GÓMEZ NOGALES, *Introducción*, en *La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, en colaboración con Andrés Martínez Lorca, UNED, Madrid 1987, pp. 90-91. Según parece, el monopsiquismo ya era sostenido en algunos sectores parisinos entre 1230 y 1260, antes de que se produjera la recepción del Averroes latino. Por ello, Bazán ha discutido recientemente la noción de "primer averroísmo", impuesta por Salman, Gauthier y De Libera, con la que se denomina el primer brote de monopsiquismo parisino, para distinguirlo del denominado "segundo averroísmo", que sería posterior a 1265, representado, sobre todo, por Siger de Brabante. Cfr. sobre este tema Carlos BAZÁN, *Has there ever been a "First Averroism"?*, comunicación presentada en la *31. Kölner Mediaevistentagung (September 1998)*, en prensa.– Según Cruz Hernández, algunos textos avicenianos, traducidos al latín a mediados del siglo XII, fueron conocidos muy tempranamente en París. Por ello, el llamado "primer averroísmo" no sería otra cosa que un "primer avicenismo" (comunicación oral del Prof. Cruz Hernández, que agradezco).

[56] Cfr. Salomon MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (1857), reprint de Vrin, Paris 1955, IV, pp. 459-511; Georges VAJDA, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Vrin, Paris 1947; Colette SIRAT, *La philosophie juive au Moyen Age*, CNRS, Paris 1983; ID., *La philosophie juive médiévale en terre d'Islam*, CNRS, Paris 1988; y Maurice-Ruben HAYOUN, *I filosofi ebrei nel medioevo*, trad. italiana, ed. di Costante Marabelli, Jaca Book ("Di fronte e attraverso", 341), Milano 1994.

Aquella efervescencia intelectual judía decayó notablemente durante los primeros siglos de la era cristiana, en que los judíos estuvieron absorbidos por la lucha política que siguió a la destrucción de Jerusalén. Tal estado de postración se prolongó hasta los tiempos del segundo califa de los abbasíes, que comenzó a reinar hacia el 754, cuando uno de los principales doctores judíos de la Academia de Babilonia fundó una escuela que pretendía sustraerse a la jurisdicción rabínica y a las leyes tradicionales israelitas, proclamando los derechos de la razón al libre examen del texto escriturístico. Los seguidores de tal escuela recibieron el nombre de *karaítas* y sufrieron una profunda influencia de los mutakallimíes árabes. Nada se ha conservado de los autores karaítas más antiguos; las primeras obras de que disponemos ahora se remontan al siglo X. Adversario de los karaítas fue el filósofo judío Saadía Gaon (892-942)[57].

Poco después de la muerte de Saadia comenzó la penetración de los escritos filosóficos árabes en la Península Ibérica, y de la misma época fue la llegada de la filosofía judía a tierras del Califato de Córdoba. Puede afirmarse que los hispano-árabes fueron los maestros de los filósofos hispano-judíos, como en el caso de Maimónides; pero no puede negarse que los hispano-judíos cultivaron también una filosofía propia, incluso antes del florecimiento de los grandes filósofos hispanomusulmanes, como fue el caso de Ibn Gabirol, el Avicebrón de los latinos, y el zaragozano Ibn Paqûda, que vivió en el siglo XI y escribió su principal obra, titulada *Los deberes de los corazones*, probablemente hacia 1080-1090, compuesta originalmente en árabe.

§ 62. Avicebrón (ca.1020-ca.1059)

Ibn Gabirol, el Avicebrón de los latinos, fue un filósofo hispanojudío, nacido en Málaga, educado en Zaragoza y fallecido en Valencia[58]. Autor de

---

[57] Nacido en Fayyum (Egipto) en el 882. Durante un período relativamente corto, este maestro hebreo padeció una serie de dificultades, que el obligaron a retirarse de la vida pública y de la enseñanza. En tales años escribió su famoso *Libro sobre las creencias y las opiniones*, en lengua árabe, posteriormente traducido al hebreo. Modernamente se ha editado en inglés (New York 1969). Murió en el 942, también en Egipto.

[58] Cfr. Jacob GUTTMANN, *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol [Avicebron] dargestellt und erläutert*, (1889), reimpresión de Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1979; José M.ª VALLICROSA, *Selomó ibn Gabirol como poeta y filósofo*, CSIC, Madrid-Barcelona 1945, vol. I, pp. 50 ss.; Ermenegildo BERTOLA, *Salomon Ibn Gabirol (Avicebron). Vita, opere e pensiero*, Cedam, Padova 1953; Pierre DUHEM, *Le système du monde*, Hermann, Paris

una gramática hebrea en verso, varios poemas y una obra capital para la historia de la filosofía, titulada *Fons vitae*, redactada primitivamente en árabe y ahora perdida, y conocida en el occidente latino por la traducción de Juan Hispano y Domingo Gundisalvo, realizada durante la primera mitad del siglo XII (cfr. § 52). Se han perdido otras dos obras filosóficas de Avicebrón, tituladas *El libro sobre el ser* y *El libro sobre la voluntad*.

Fons vitae, monografía redactada probablemente durante su estancia en Zaragoza, en diálogo ficticio entre un maestro y un discípulo, puede considerarse como un manual neoplatónico, en el que se exponen las tesis más características del neoplatonismo, coloreadas por influencias peripatéticas. La obra se compone de cinco capítulos: la composición universal de todos los seres de materia y forma; la materia como substrato común de todo ser, excepto de Dios; las substancias espirituales como seres intermedios entre Dios y el mundo; la composición hilemórfica de los seres intermedios; consideración general de la materia y forma universales. Las fuentes de esta obra son muy variadas. En primer lugar, y sobre todo, Plotino; también el Pseudo-Empédocles, Ibn Masarra, etc.

Es importante reseñar que Avicebrón leyó a Plotino en compilaciones, ya que éste no fue traducido completamente al árabe. Entre los árabes se conocía la *Teología de Aristóteles,* que no depende de Proclo, sino de Plotino. De Proclo, en cambio, depende el *Liber de causis*. La *Teología de Aristóteles* se basa, según opinión de su editor español, Luciano Rubio, no tanto en las

---

1954, IV (reimpresión), pp. 3-75; Josep Ignasi SARANYANA, *Sobre la inmaterialidad de las substancias espirituales (Santo Tomás versus Avicebrón),* en "Rivista di Filosofia Neo-scolastica", 70 (1978) 63-97; Tamar M. RUDASKY, *Conflicting Motifs in Ibn Gabirol's Discussion of Mater and Evil*, en "The New Scolasticism", 52/1 (1978) 54-71; Pilar FERRER RODRÍGUEZ, *La inmaterialidad de las substancias espirituales (Santo Tomás versus Avicebrón),* en "Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia", 15 (Pamplona 1988) 151-221; Joaquín LOMBA FUENTES, *La filosofía judía en Zaragoza*, Diputación General de Aragón ("Temas de Historia Aragonesa", 1), Zaragoza 1988, pp. 87-123; Maurice-Ruben HAYOUN, *I filosofi ebrei nel medioevo,* cit. en nota 56, pp. 43-59; y Alejandro CORCUERA CABEZUT, *Análisis y crítica de Tomás de Aquino al "Fons vitae" de Ibn Gabirol,* Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, Pamplona 2002, tesis doctoral, *pro manuscripto*. Una excelente panorámica sobre la filosofía hispano-judía, en: Antonio ANTELO IGLESIAS, *El legado teológico-filosófico del judaísmo hispano en los siglos XI-XII*, en VV. AA., *Filosofía medieval judía en España,* Fundación Fernando Rielo, Madrid 2002, pp. 7-65; y Joaquín LOMBA FUENTES, *Aragón, cuna del pensamiento judío*, en "Trébade. Mensual aragonés de análisis, opinión y cultura", 68 (2002) 21-26.

Enéadas de Plotino, como se ha dicho, sino en la enseñanza oral de Plotino, que fue recogida por Porfirio[59].

La tesis más característica de Avicebrón fue la doctrina del hilemorfismo universal, es decir, la afirmación de que todos los seres surgen de una materia semiformada, que es el substrato común de todo, también de los ángeles y de las almas humanas. Sus argumentaciones tuvieron amplio eco en los ambientes parisinos del siglo XIII, y fueron tenidas muy en cuenta y criticadas por San Alberto Magno y, sobre todo, por Santo Tomás, quien le dedicó cuatro largos capítulos de su opúsculo *De substantiis separatis*. La impronta de Avicebrón en el agustinismo medieval dio lugar a la corriente agustiniano-avicebroniante, que es fácil descubrir en pensadores tan destacados como San Buenaventura.

§ 63. Maimónides (1135-1204)

Rabbí Moshé ben Maimón fue un filósofo hispanojudío, nacido en Córdoba en 1135 y fallecido en El Cairo en 1204, donde se había refugiado con su familia después de la invasión almohade, cuyo acróstico era RaMBaM. Fue una de las autoridades más citadas por los escolásticos cristianos, entre ellos Santo Tomás, que le conocían por el sobrenombre de "Rabino Moisés". Escribió en árabe, hacia 1190, su obra más importante, titulada *Môrèh Nebûkîm* (*Guía de los perplejos*, por otros titulada *Guía de los descarriados*), una especie de suma teológica que preanuncia el esplendor de los sumistas cristianos del siglo XIII[60]; obra extensísima y particularmente asistemática.

---

[59] Que tal *Teología* sea obra de Porfirio lo dice expresamente la traducción árabe y no hay por qué no creerlo. Porfirio escribió esta obra antes de editar la enseñanza oral de Plotino en las *Enéadas*. Por lo tanto, la *Teología de Aristóteles*, de sabor netamente neoplatónico, es anterior a las *Enéadas*. Como ambas obras se basan en la enseñanza oral de Plotino, algunos historiadores han afirmado que la *Teología de Aristóteles* es simplemente un extracto de las *Enéadas*. Pero no lo es; ambas obras, independientes entre sí, son un extracto de esa enseñanza oral de Plotino. (Comunicación epistolar de Luciano Rubio, en carta de 25 de diciembre de 1988).

[60] La edición clásica de esta obra es la de Salomon MUNK: *Moïse ben Maimoun (Maïmonide): Le guide des égarés. Traité de Théologie et de philosophie* (1856), reimpresión Otto Zeller, Osnabrück 1964, 3 vols. Una traducción castellana, con introducción y notas, ha sido preparada por David Gonzalo Maeso (Editora Nacional, Madrid 1984); otra, algo abreviada, ha sido cuidada por Fernando Valera (Editorial Barath, Madrid 1988).

En Maimónides[61] se conjugan las más distintas influencias: por una parte, los pensadores judíos, como Filón de Alejandría y, sobre todo, los rabinos más destacados en la interpretación de la Torah (él mismo fue un importante comentador de la Ley mosaica); también el influjo de la filosofía árabe, concretamente la corriente mutakallimie, con la que polemizó duramente (cfr. *Guía,* I, cap. 73 y 74), y el propio Averroes, que fue contemporáneo suyo; e influencias griegas, particularmente de Aristóteles y de algunos discípulos peripatéticos suyos. Aceptó todos los axiomas o puntos de partida de Aristóteles, salvo la necesidad del mundo, que no podía aceptar, como buen creyente; respecto de la eternidad del mundo y del tiempo, corolario de la necesidad, mantuvo una posición muy curiosa, que se asemeja substancialmente a la postura que Aquino mantendría media centuria después. En efecto, resolvió el problema de la hipotética eternidad creada del mundo, señalando que los argumentos de razón –tal como habían sido expuestos por Aristóteles– no eran concluyentes, aunque tampoco se podía demostrar que estuviesen errados (*Guía,* II, introducción, proposición XXVI; y II, cap. 14, 15). La solución del problema se hallaba en la apelación a la Revelación, es de decir, a la noción de creación. De esta manera introdujo en la interpretación de Aristóteles un criterio muy interesante: la filosofía del Estagirita sería válida en el mundo sublunar, porque el peripatetismo es conforme a las leyes de la lógica, que también rigen este mundo; en cambio, la teoría aristotélica no sería válida para explicar las cosas de los cielos: “Los cielos están demasiado lejos de nosotros, en lugar y rango altísimo […]. Tenemos que contentarnos con lo que podemos alcanzar [con la razón], y todo aquello que transciende a las posibilidades de la lógica debemos dejarlo a aquél que ha sido dotado con la excepcional y divina influencia que revelan las palabras: «Boca a boca yo en verdad hablo con él»”[62].

Además, al admitir el magisterio peripatético en la explicación del mundo sublunar[63], negando su validez para la explicación de los misterios celestes, Maimónides establecía y justificaba la existencia de dos disciplinas distintas: la filosofía y la teología, con objetos materiales también distintos.

---

[61] Cfr. las siguientes exposiciones generales: Alicia AXELROD-KORENBROT, *Maimónides filósofo*, UNAM, México 1981; Meir ORIÁN, *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, trad. cast., Riopiedras Ediciones, Barcelona 1984; Abraham Joshua HESCHEL, *Maimónides*, trad. de José Manuel Álvarez Flores, Muchnik Editores, Barcelona 1984; y Jaime BARYLKO, *La filosofía de Maimónides*, Ediciones Marymar, Buenos Aires 1985.

[62] *Guía de los perplejos*, II, cap. 24. Se refiere al profeta, probablemente a Moisés.

[63] Cfr. Andrés MARTÍNEZ LORCA, *Del Dios aristotélico al Dios judío. Del aristotelismo en Maimónides*, en VV. AA., *Sobre la vida y la obra de Maimónides. Actas del I Congreso Internacional*, Ediciones El Almendro, Córdoba 1989; reproducido en Andrés MARTÍNEZ LORCA (coord.), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Anthropos, Barcelona 1990, pp. 386-404.

En teodicea, demostró la existencia de Dios como primer motor, primera causa y ser necesario, siguiendo a Aristóteles (*Guía*, II, introducción y cap. 1). Y, por último, negó taxativamente la posibilidad de predicar atributos positivos de Dios, de quien sólo podrían afirmarse atributos negativos: "Dios es uno por todos los lados, y no hay en Él multiplicidad ni nada adjunto a su esencia, de modo que los numerosos atributos de sentidos diversos empleados en los libros sagrados para designar a Dios indican la multiplicidad de sus acciones, pero no la multiplicidad de su esencia"[64].

Es importante destacar que no justificó suficientemente la subsistencia del alma separada, pues sus argumentaciones revelan una gran proximidad a las tesis filosóficas árabes. Según Maimónides, después de la muerte, el alma tiende a unirse al intelecto agente según el capital intelectual que haya acumulado en vida. Y, contra Ibn Gabirol, afirmó que las inteligencias puras están totalmente exentas de materia. Acogió del pensamiento árabe la tesis del intelecto agente único.

En todo caso, el estilo, los temas tratados y la argumentación maimonidea nos resultan muy familiares, después de haber leído las obras sistemáticas de Aquino; por ejemplo, en la célebre discusión maimonidea sobre la eternidad del mundo, donde RaMBaM polemiza con Aristóteles, apoyándose en la noción de creación. En este tema, además, rompe el nexo, tan característico de la filosofía musulmana, entre posibilidad y necesidad, estableciendo que el mundo, por ser creado, no es necesario. En todo caso, el influjo del filósofo hispanojudío en Aquino fue bastante más profundo de lo que se suele señalar, aunque, por razones lógicas (entre otras, de carácter religioso), entre ambos existan discrepancias importantes e insuperables[65].

Finalmente, conviene que nos refiramos a las dos polémicas que originó Maimónides en el seno del judaísmo. La primera tuvo como detonante su *Carta de conversión* o *Comentario sobre la Santificación del Nombre*, redactada en Fez, en 1163, en la que establecía normas de comportamiento para los judíos sujetos a persecución religiosa. En este escrito, Maimónides consideraba lícito simular la conversión al Islam, aparentando externamente

---

[64] *Guía de los perplejos*, I, cap. 52, *in fine*. Cfr. Mercedes RUBIO, *Maimonides' Proofs for the Existence of God and their Aristotelian Background in the "Guide of the Perplexed"*, en MM 26 (1998) 914-921; y Andrés MARTÍNEZ LORCA, *La filosofía de Maimónides como horizonte de problemas*, en VV. AA., *Filosofía medieval judía en España*, cit. en nota 58, pp. 107-122, especialmente pp. 117-122.

[65] Cfr. Pilar FERRER RODRÍGUEZ, *Sobre la posibilidad de que el mundo sea eterno. Maimónides y Santo Tomás "versus" Aristóteles*, en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Pontificia Accademia di S.Tommaso, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, II, pp. 307-316.

o de palabra la conversión, con tal de que se "judaizase" en secreto, es decir, en el ámbito familiar. La segunda polémica se desató en 1170, cuando el sabio cordobés terminó, en El Cairo, su *Mishné Torah*. Esta segunda polémica se centró en torno a la recepción del Talmud y a las ideas maimonideas relativas a las relaciones entre filosofía y religión. La obra *Mishné Torah* (Segunda Torah) había sido precedida en dos años por otra obra titulada *Comentario de la Mishná*. La segunda polémica estalló en Provenza, al tomar partido Rabí Abraham ben-David (Rabad) contra Maimónides. Rabad temía que la obra de Maimónides hiciese sombra al Talmud en la apreciación por parte del pueblo judío. Las simplificaciones introducidas por Maimónides en el cumplimiento de la ley, que pretendían acercar el Talmud al pueblo, le parecían peligrosas. Por otra parte, Rabad temía también que los consejos de Maimónides, animando al estudio de la esencia divina (los atributos de la divinidad), acabasen con la fe pura e inocente del pueblo. Le parecía más prudente que el pueblo sencillo continuase leyendo con fe absoluta, sin plantearse interrogantes y dudas, para los que no hay, según Rabad, respuestas totalmente satisfactorias. El método propuesto por Maimónides, en definitiva, podía sembrar la incertidumbre.

Una vertiente, por tanto, de la segunda polémica, apuntaba a la compatibilidad o incompatibilidad entre los argumentos de razón, es decir, puramente filosóficos, con los argumentos de autoridad, o sea, las conclusiones que han de creerse porque se han recibido por tradición. En algún sentido, esta discusión era paralela y más o menos contemporánea a la polémica habida en el Islam, entre Averroes y los seguidores de Algazel, de la que ya hemos tratado más arriba (§ 60b)[66].

---

[66] Cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *A propósito de la Disputa de Barcelona de 1263. La razón especulativa versus la fe teologal*, en José María SOTO RÁBANOS (coord.), *Pensamiento medieval. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, CSIC, Madrid 1998, II, pp. 1513-1527, aquí pp. 1523-1524, con bibliografía; Alisa MEYUHAS GINIO, *Nahmánides (Mose ben Nahman; Bonastrug de Porta) y la polémica cristiana* adversus iudaeos, en José María SOTO RÁBANOS (coord.), *Pensamiento medieval. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, cit. *supra*, pp. 1529-1542.

TERCERA PARTE

LA FILOSOFÍA PLENO-ESCOLÁSTICA (1200-1308)

CAPÍTULO IX

LA FILOSOFÍA EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIII

§ 64. El occidente europeo en el siglo XIII

El desarrollo demográfico, comercial y agrícola de la Europa occidental durante el siglo XII había dado paso, en detrimento del feudalismo, a otros dos poderes efectivos: los municipios o burgos y las monarquías nacionales. El siglo XIII va a contemplar el ocaso del universalismo de una Europa unida bajo la potestad del Romano Pontífice y del emperador, bien en situación de equilibrio, bien con el intento de predominio de uno sobre el otro (cesaropapismo o teocracia). Las luchas de los emperadores Staufen (1138-1250) con el papado, especialmente de Federico II (1215-1250) con Gregorio IX (1227-1241) e Inocencio IV (1243-1254), minaron el prestigio de la institución imperial, que se degradó todavía más durante el largo interregno de 1250 a 1273. De los Staufen pasó el Imperio a los Habsburgo.

El papado alcanzó durante este siglo XIII su momento dorado medieval, desde la elección de Inocencio III (1198-1216) hasta Bonifacio VIII (1294-1303). Al mismo tiempo, la monarquía francesa, en manos de los capetos, después de la victoria francesa sobre el emperador Otón IV en la batalla de Bouvines (1214), no dejó de acrecentar su poder nacional, especialmente con Luis IX el Santo (1226-1270) y Felipe IV el Hermoso (1285-1314). El enfrentamiento entre el rey francés y el papa era inevitable, y tuvo su momento más trágico en el atentado de Anagni (1303), que costó poco tiempo después la vida a Bonifacio VIII. Tras el brevísimo pontificado de Benedicto XI (1303-1304), Clemente V (1305-1314) trasladó la sede pontificia a Aviñón, comenzando un largo destierro que habría de durar hasta 1378, y durante el cual los papas estuvieron casi siempre a merced de los monarcas franceses.

Durante el siglo XIII tuvieron lugar, además, tres concilios ecuménicos: el IV de Letrán (1215), muy importante por sus condenas de las herejías de matriz cátara, como los albigenses y los valdenses; el I de Lyón, en el que fue depuesto el emperador Federico II (1245); y el II de Lyón (1274), en el que se trató ampliamente y con un éxito fugaz la cuestión de la unión con

los griegos. Otros hechos importantes que enmarcaron aquel siglo fueron la IV Cruzada (1204), tan discutible, que tomó Constantinopla e instauró allí el Imperio Latino de Oriente (1204-1261), facilitando los intercambios culturales entre Oriente y Occidente; la cruzada contra los albigenses (1208-1235), que devastó las tierras del Languedoc francés y consolidó el territorio de la monarquía francesa; la importante batalla de las Navas de Tolosa (1212), en la que los reyes cristianos peninsulares derrotaron a las fuerzas almohades, abriendo el paso a Andalucía; y la creación de la Inquisición pontificia (1233), que no debe confundirse con las inquisiciones nacionales, sobre todo la Inquisición de Castilla, establecidas en los albores de la modernidad.

§ 65. Fundación de las Universidades y la organización de la enseñanza

La Universidad de París, que debe su origen, en última instancia, a las escuelas urbanas del siglo XII, comenzó a existir con el privilegio del rey Felipe II Augusto, concedido en 1200 a las citadas escuelas. Con la aprobación real, la incipiente Universidad reunió a los maestros y alumnos pertenecientes a las escuelas catedralicias de Notre-Dame, y los sometió a la jurisdicción de un canciller. Los maestros se agrupaban en cuatro Facultades: teólogos, artistas (después filósofos), decretistas y médicos. Los estudiantes constituían cuatro *naciones* (picardos, galos, normandos e ingleses, sustituidos por los alemanes durante la Guerra de los Cien Años), al frente de los cuales se hallaba el rector, que pronto comenzó a rivalizar con la autoridad del canciller. En agosto de 1215, el legado pontificio Roberto Courçon dio estatutos a la naciente Universidad, estableciendo el régimen de promoción del profesorado y la organización de la docencia[1].

Los estatutos establecieron seis años de escolaridad para las Artes y ocho años de estudios para la Teología. Los maestros debían tener un mínimo, respectivamente, de 21 años y 34 años. El grado de maestro se podía alcanzar completando el siguiente curriculum: terminado el ciclo de Artes, y antes

---

[1] Cfr. César Egasse Du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis* (1666), reprint Minerva Verlag, Frankfurt 1966, vol. III; Heinrich Denifle, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400* (1885), reprint Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1956; Pierre Feret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célebres. Moyen Âge*, Picard, Paris 1894-1897, 4 vols.; Stephen d'Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours*, Picard, Paris 1933, vol. I; Fernand Van Steenberghen, *La filosofia nel XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1972, cap. III; y Alan B. Cobban, *The Medieval Universities: their development and organization*, Methuen, London 1975.

de ser maestro, había que alcanzar el grado de bachiller: esto exigía un examen ante tres o cuatro maestros, después del cual comenzaba un período de dos años en los que debía *leer* (es decir, comentar) a los alumnos algunos textos asignados, e intervenir en las cuestiones disputadas que organizaba la Facultad. Al cabo de los dos años se era admitido como maestro en Artes. La Facultad de Teología tenía una organización similar, sólo que el bachillerato duraba más años y se dividía en tres grados: bachiller bíblico, bachiller sentenciario (debía leer las *Sentencias* de Pedro Lombardo) y bachiller *formatus*. Después de esta pasantía como bachiller se le confería la licencia para enseñar y predicar. Finalmente, y como acto más bien honorífico, algunos de los que tenían la *venia docendi* eran elevados a la condición de maestros en Sagrada Teología[2].

La enseñanza se impartía bajo dos formas: la *lectio* y la *disputatio*. La *lectio* podía ser *legere cursorie* (lectura previa de un libro clásico, con un comentario y una paráfrasis, sin más) y *legere ordinarie* (después de la lectura, el maestro planteaba, a propósito del texto, una serie de problemas, que trataba de resolver). La *disputatio* era una enseñanza en colaboración. Podían ser *ordinariae*, en las que el maestro mismo ponía las dificultades y las resolvía y sistematizaba; y disputaciones generales o *quodlibet*, de carácter extraordinario, que tenían lugar solemnemente dos veces al año (Pascua y Navidad), y en las que se debatían los temas más variados. La *Quodlibet* tenía dos actos: en el primero tomaban parte varios actores y un *respondens* (el maestro sólo intervenía para completar o perfeccionar los argumentos del *respondens*); y un segundo acto, en el que el maestro entraba en escena, replanteaba sistemáticamente la cuestión, reformulaba las objeciones y daba su solución personal al caso. Alguna vez tenían lugar las *disputaciones magistrales* entre dos maestros.

Junto a la Universidad de París rivalizaba en antigüedad la Universidad de Bolonia, surgida a partir de la escuela de Derecho que existía en esa ciudad italiana desde principios del siglo XII. Oxford fue un poco más tardía (sus orígenes se remontan a 1163), aunque sus primeros estatutos, de 1214, son anteriores en un año a los de París. Cambridge tiene unos estatutos fechables entre 1236 y 1254. La Universidad de Nápoles fue fundada en 1224; la de Toulouse, en 1229; la de Salamanca, que data –por iniciativa de Fernando III– de 1218 ó 1219, fue confirmada por Alejandro IV en 1255, quien estableció la validez de sus títulos para toda la cristiandad (no contó con Facultad de Teología hasta finales del siglo XIV o primeros años del XV). Además de las Universidades, las Órdenes religiosas organizaron sus propios

---

2 Cfr. Palémon GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIIè siècle*, en AHDL 35 (1968) 65-186.

studia generalia y los *studia* regionales, y la curia romana instituyó algunas cátedras junto a la Sede Apostólica (en 1243).

§ 66. La triple recepción de Aristóteles. El *Liber de causis*

Desde el siglo VI, merced a la labor traductora de Boecio, la cristiandad occidental podía consultar una buena parte del *Organon* aristotélico, concretamente las *Categorías*, el *De interpretatione* y el *Isagogé* de Porfirio. Este corpus aristotélico pasó a denominarse *Logica vetus* cuando, desde mediados del siglo XII, comenzaron a llegar al Occidente latino otros escritos aristotélicos (*Los analíticos, Los tópicos, Los elencos sofísticos*), que constituyeron la *Logica nova*. Con esa segunda irrupción de escritos lógicos aristotélicos se difundieron también otras de sus obras, como: la *Física*, los tratados *Sobre la generación, Sobre el cielo, Sobre los meteoros*, *Sobre el alma*, los primeros cuatro libros de la *Metafísica* y los tres primeros libros de la *Ética a Nicómaco*. Con esta segunda recepción de Aristóteles fueron conocidas también las grandes paráfrasis de Avicena, el *Liber de causis* –extracto de las *Instituciones teológicas* de Proclo– y el *Fons vitae* de Avicebrón.

La tercera recepción de Aristóteles completó la biblioteca del Estagirita y ofreció al occidente latino los grandes comentarios al *corpus aristotelicum* redactados por Averroes. En la difusión de Averroes jugó un papel primordial Miguel Escoto, primero en Toledo y, después de 1227, en Nápoles al amparo de los Hohenstaufen. El corpus casi completo del Averroes latino estaba ultimado hacia 1243. No obstante, pueden encontrarse ya en Guillermo de Alvernia, hacia 1230, referencias explícitas a Averroes.

La traducción directa de Aristóteles más o menos sistemática del griego al latín, se haría esperar todavía algunos años, y sería obra del dominico Guillermo de Moerbeke, a partir de 1260, aunque ya en 1240 Roberto Grosseteste había vertido la *Ética a Nicómaco* del Estagirita[3].

El citado *Liber de causis*, conocido en la Europa occidental en la versión latina de Gerardo de Cremona († 1187) y popularizado por el uso que de él hizo Alano de Lila († 1203), estaba destinado a jugar un papel principalísimo en la evolución de la filosofía escolástica[4]. Había sido redactado en árabe,

---

[3] Cfr. Martin GRABMANN, *Guglielmo di Moerbeke O.P. il traduttore delle opere di Aristotele*, en P.U.G. (“Miscellanea Historiae Pontificiae”, XI), Roma 1946.

[4] Henri-Dominique SAFFREY, *L’état actuel des recherches sur le* “Liber de Causis” *comme source de la métaphysique au Moyen Âge*, en MM 2 (1963) 267-281.

en el siglo XII, quizá en Toledo, por el judío Ibn-Daud[5]. Hasta 1268 muchos pensaron que era un escrito de Aristóteles, pero, al traducir en ese año Guillermo de Moerbeke la *Elementatio theologica* de Proclo, se pudo rechazar definitivamente su atribución aristotélica. Se trata de una obra que contiene treinta y dos proposiciones y que sigue en gran parte la estructura y el contenido de la *Elementatio* de Proclo (410-485), discípulo de Plotino. Tales proposiciones resumen los temas fundamentales de toda la teología apofática o negativa, aunque con algunas correcciones importantes: por ejemplo, que el Principio primero, el Uno plotiniano, es creador y es Dios. La creación del mundo es entendida como una acción mediata por parte de Dios. Del Uno procede todo lo demás por escalones: en primer lugar el ser o *esse*, primera hipóstasis del Uno, a la que siguen la Inteligencia primera y la Vida primera. A partir de esas tres realidades o hipóstasis surgen todas las cosas por participación. (Nótese la fuerte impronta neoplatónica). Según el *Liber de causis*, el *esse* o primer ente es una forma separada creada inmediatamente por Dios; el *esse*, a su vez, da el ser a las cosas "per modum creationis", porque no presupone nada; en cambio, la Vida primera y la Inteligencia primera causan su efecto en las criaturas presuponiendo el ser, es decir, "per modum informationis". En consecuencia, todo lo que no sea el *esse* no es causado directamente por Dios, sino mediatamente.

La observación que debe hacerse a esta doctrina, que tanto impacto produjo a comienzos del siglo XIII en los medios filosóficos latinos, es la identificación platónica del orden lógico y del orden real. Para el *Liber de causis*, los géneros lógicos (ser, vida e inteligencia) son realidades subsistentes y, en consecuencia, los máximos grados de perfección. Santo Tomás, que redactó una amplísima *Super librum de causis expositio* (ed. H.-D. Saffrey), no admitió tal concepción, porque consideró que el *esse* no es un grado de perfección, sino la misma perfección que, recibida de diversos modos, da lugar a los grados de ser. De todas formas, la posibilidad de un *esse* real a parte de las cosas mismas y con independencia de la consideración del cognoscente, distinto de Dios, fue un tema que preocupó mucho al Doctor Angélico, y que trató ampliamente en una de sus primeras obras, el opúsculo *De ente et essentia*, donde distinguió cuidadosamente entre el *esse universale* o *com-*

---

[5] Tal es la tesis de Adriaan PATTIN, su editor crítico: cfr. "Tijdschrift voor filosofie", 28 (1966) 90-203. La versión árabe fue publicada por Otto BARDENHEWER, Freiburg in Br. 1892. Cfr. Alexander FIDORA y Andreas NIEDERBERGER, *Von Bagdad nach Toledo. "Das Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter*, Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, Mainz 2001, donde se ofrece una nueva edición del texto latino editado por Adriaan Pattin, debidametne revisado, teniendo en cuenta las importantes sugerencias del arabista Richard Taylor. Versión castellana, por Alexander Fidora y Jordi Pardo Pastor, en "Revista Española de Filosofía Medieval", 8 (2001) 133-152.

mune y el *esse infinitum* o acto puro, es decir, Dios. (Años después tendría también una gran influencia en Eckhart, que consideraría si el *esse* es lo primero, o lo es, por el contrario, la Inteligencia primera).

Aquino aprovechó del *Liber* el famoso aforismo: "prima rerum creaturarum est esse" (la primera de las cosas creadas es el ser). Para el anónimo compilador del *De causis* se trataba de la primera hipóstasis creada; en Santo Tomás, el mismo aforismo habría de tener distinto sentido: indicará que el acto primero de las criaturas es el *esse* (cfr. *In Librum de causis*, prop. 4): el *esse* es la primera o principal de las cosas creadas. El Aquinate acogió, además, otro texto, en el que se expresa que el alma humana es como "el horizonte del tiempo y de la eternidad", pues es forma de un cuerpo y al mismo tiempo es forma substancial espiritual, estando por encima de lo puramente material, y en el límite inferior de las realidades puramente espirituales, como son los ángeles (cfr. *Summa contra gentiles*, II, cap. 68).

§ 67. Prohibición de Aristóteles en la Universidad de París[6]

La segunda recepción de Aristóteles, de la que hemos hablado en el anterior epígrafe, en la que ya no sólo figuraban escritos aristotélicos de carácter lógico, había producido un gran revuelo en París, donde estaba conformándose la incipiente Universidad. En un Sínodo parisino, celebrado en 1210, especialmente convocado para condenar algunos errores panteístas, fue también interdictado Aristóteles, en los siguientes términos: "Y no se lean [es decir, no haya *lectio*, no se expliquen a los alumnos] los libros de Aristóteles de *Filosofía natural* ni sus comentarios [probablemente árabes, de sabor neoplatónico], ni en público [es decir, en las clases], ni en secreto [es decir, privadamente], so pena de incurrir en excomunión" (CUP I, 11). Tal prohibición se repetía en agosto de 1215, en los *Estatutos* de Roberto de Courçon: "Y no se lean los libros de Aristóteles de *Metafísica* y de *Filosofía natural*, ni las *summae* del mismo [probable referencia a las paráfrasis de Avicena], ni tampoco las doctrinas del maestro David de Dinant, ni del hereje Amalrico, ni las del hispano Mauricio" (CUP I, 20). Esta prohibición era expresa para los maestros de Artes. (Se desconoce quién era el hispano Mauricio. Algunos piensan que era Averroes: el moro hispano).

La carta *Parens scientiarum Parisius,* del papa Gregorio IX (13 de abril de 1231), que puso fin a la larga huelga de estudiantes y profesores, que

---

6 Cfr. Martin GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, en P.U.G. ("Miscellanea Historiae Pontificiae", V), Roma 1941.

había comenzado en 1229, retomó la prohibición de Aristóteles en los mismos términos que los documentos anteriores, pero con la siguiente importante salvedad: "No se empleen en París [los libros de Aristóteles], hasta que hayan sido examinados y expurgados de toda sospecha de error" (CUP I, 79). Pocos días después, el 23 de abril de 1231, Gregorio IX designaba una comisión de tres miembros para que llevase a cabo esa expurgación de la obra aristotélica. Tal comisión estaría compuesta por Guillermo de Auxerre (también llamado Guillermo Belvacense), Simón de Alteis y Esteban de Provins (CUP I, 87). Esa comisión no llevó a cabo su cometido por la pronta muerte de Guillermo de Auxerre, en noviembre de 1231. El interdicto de Aristóteles continuó vigente todavía muchos años, por la firme actitud antiaristotélica de Guillermo de Alvernia, obispo de París desde 1228; y no comenzó a liberalizarse hasta la muerte de éste, acaecida en 1249[7].

Al cabo de siete siglos, aquellas discusiones doctrinales sobre la ortodoxia de Aristóteles pueden parecernos un tanto lejanas y sin importancia. Pero conviene que nos esforcemos por comprender los valores que estaban en juego en aquellas polémicas, si de verdad queremos captar cuál fue el espíritu filosófico que inspiró el ambiente cultural del siglo XIII. En un contexto histórico heredado del siglo XII, en el que la filosofía había sido prácticamente reducida a pura lógica, el conocimiento del *corpus* aristotélico abrió un mundo nuevo a las inteligencias medievales. Ofrecía una interpretación de la realidad que excedía con mucho, por su riqueza y amplitud, a cualquier logro de la filosofía medieval. Esto supuesto, no será difícil comprender el interés y entusiasmo despertados por el Estagirita. Pero, esta filosofía parecía peligrosa a algunos teólogos, porque contradecía, en nombre de la razón, muchos puntos de la doctrina cristiana. Por ejemplo, Aristóteles sostenía que el mundo es eterno; que Dios es motor, pero no creador; negaba el destino metahistórico de la persona humana después de la muerte; y la simpatía de las autoridades eclesiásticas por ese sistema "pagano" no aumentó, desde luego, por entrar en Occidente de la mano de los filósofos árabes, y por la actitud polémica de aquellos profesores de la Facultad de Artes de París, que consideraban que el Estagirita había dicho siempre la última palabra sobre todos los temas que había tratado[8]. Era preciso el paso de varios decenios hasta que las aguas se calmaran. Y esto ocurrió ya en el siglo XIV.

---

7 Cfr. Amado MASNOVO, *Guglielmo d'Auvergne e l'Università di Parigi dal 1229 al 1231*, en *Mélanges Mandonnet*, J. Vrin, Paris 1930, II, pp. 191-232.

8 Cfr. Frederick COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás*, trad. cast., FCE, México 1976, pp. 67-69. Vid. también Anneliese MAIER, *Scienza e Filosofia nel Medioevo. Saggi sui secoli XIII e XIV*, trad. ital., Jaca Book, Milano 1984, p. 391.

§ 68. Primeros maestros seculares de la Universidad de París[9]

a) **Guillermo de Auxerre** (1144/49-1231) fue uno de los tres maestros seculares más importantes de la primera generación parisina[10]. La *Summa Aurea*, su obra más importante, escrita entre 1215 (porque supone los decretos del IV Concilio de Letrán) y 1229 (puesto que fue utilizada por el primer maestro dominico, Rolando de Cremona, en ese año), constituye la primera gran “summa” medieval, posterior e independiente de las *Sentencias* de Pedro Lombardo[11]. Como se recordará, fue nominado por Gregorio IX para la comisión que debía estudiar los escritos de Aristóteles, encargo que no pudo llevar a cabo por su repentina muerte, acaecida en Roma.

La *Summa Aurea* es una obra predominantemente teológica. Parece que fue el primer autor en aplicar, en el ámbito de la teología sacramentaria, los términos de materia y forma al análisis del signo sacramental. Su influencia posterior fue muy notable, pues se hallan citas de esa *Summa* en los escritos de Rolando de Cremona, Hugo de San Caro, Ricardo de Fishacre, San Alberto Magno, Felipe el Canciller y Alejandro de Hales. Tiene interés destacar que aportó una curiosa sistematización de las pruebas de la existencia de Dios en cuatro argumentos: por la causalidad; por el flujo de las cosas o el movimiento; por la gradación de las perfecciones; y por el argumento de San Anselmo o argumento “a simultaneo” (lib. I, tract. 1; ed. Ribaillier I, 21-24)[12].

b) **Felipe el Canciller** (ca.1170-1236) era ya maestro de Teología en la Universidad de París en la primera década del siglo XIII. En 1218 fue nombrado canciller de la misma, cargo que ocupó hasta su muerte. Por consiguiente, se vio envuelto en las huelgas estudiantiles de 1229 a 1231, y contribuyó, de acuerdo con el entonces obispo de París, Guillermo de Alvernia, a

---

9 Cfr. Palémon GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIè siécle*, J. Vrin, Paris 1933-1934, 2 vols.; cfr. también Maurice DE WULF, *Historia de la Filosofía Medieval*, trad. cast., Editorial Jus, México 1945, tomo II, pp. 65-76.

10 Cfr. Jean RIBAILLIER, *Guillaume d’Auxerre*, en DSp 6 (1967) 1192-1199.

11 La edición de Pigouchet (Paris 1500), accesible en el *reprint* de Minerva Verlag (Frankfurt 1964), ha sido sustituida con notable ventaja por la edición crítica ya terminada de Quaracchi, en colaboración con el CNRS, Paris-Roma 1980-1987, 7 vols., dirigida por Jean Ribaillier. Cfr. Elisabeth REINHARDT y Josep Ignasi SARANYANA, *La configuración de la ciencia teológica. De Hugo de San Víctor a Tomás de Aquino*, en “Veritas”, 43 (1998) 549-562.

12 Sobre la recepción del argumento de San Anselmo en la *Summa aurea*, véase Josep Ignasi SARANYANA, *La recepción del argumento anselmiano en la Escolástica del siglo XIII (1220-1270)*, en VV.AA., *Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk*, Pattloch, Aschaffenburg 1985, pp. 612-627.

que los dominicos consiguieran su primera cátedra, en la persona de Rolando de Cremona.

Su obra capital es la *Summa de bono*[133], aparentemente inconclusa, que debe fecharse, al menos para la última parte, después de 1228, puesto que ya se refiere a Francisco de Asís como santo, aunque nada impide que haya sido comenzada con anterioridad a esa fecha. Fue la gran síntesis medieval acerca de las distintas especies de bienes, y fue muy tenida en cuenta por Alejandro de Hales, Juan de la Rochelle y San Alberto Magno, al redactar éste su *De bono*. Felipe el Canciller introdujo en la síntesis filosófica medieval la explicación metafísica del bien, comparándola con las nociones de verdad y de ser. Por eso puede considerarse como el creador del tratado metafísico de las propiedades trascendentales del ser (cfr. qq. I-IV)[14]. Asimismo fue el introductor del estudio psicológico de la sindéresis[15].

Al considerar el bien como principio sistematizador de su filosofía, Felipe se hacía eco de las definiciones del IV Concilio Lateranense (1215), en el cual los padres conciliares, convocados por Inocencio III, habían confesado que no hay dos principios del mundo y de todo lo que existe, el bien y el mal, la luz y las tinieblas, el espíritu y la materia, como sostenían las herejías cátaras del Midi francés y del norte italiano, sino sólo un principio bueno, que es Dios[16].

---

[13] Su edición crítica: Nicolaus WICKI (ed.), *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono*, Francke, Berna 1985, 2 vols. Cfr. María del Mar HERVÁS, *El bien según Felipe el Canciller (1165/85-1236)*, Eunate, Pamplona 1995.

[14] En todo caso, parece que el primer sistematizador de los trascendentales, tal como hoy solemos enumerarlos, fue Avicena, en su *Philosophia prima*, tract. I, cap. 5 (ed. Van Riet, p. 33, lin. 25-27). De allí pudo tomar sus intuiciones Felipe. Sobre los trascedentales en Felipe el Canciller, cfr. Henri POUILLON, *Le premier traité des propietés transcendentales: la Summa de bono du Chancelier Philippe*, en "Revue Neoscolastique de Philosophie", 42 (1939) 40-77; Jan A. AERTSEN, *The beginning of the Doctrine of the Transcendentals in Philip the Chancellor (ca.1230)*, en "Revista Mediaevalia. Textos e Estudos", 7-8 (1995) 269-286; Eudaldo FORMENT, *La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales*, en "Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía", 1 (1996) 107-124; y Jan A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1996, pp. 25-40.

[15] Cfr. Odo LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIè et XIIIè siècles*, Duculot, Louvain-Gembloux 1942-1960, 4 tomos en 6 volúmenes (con abundantes referencias a la psicología de Felipe el Canciller); también ID., *Études de morale. Histoire et doctrine*, Duculot, Gembloux 1961.

[16] Elisabeth REINHARDT, *El dualismo del siglo XIII y sus consecuencias antropológicas, especialmente en Felipe el Canciller († 1236)*, en ScrTh 30 (1998) 873-879.

A pesar de algunas vacilaciones, se mostró partidario de la pluralidad de formas en el compuesto humano[17]. Rechazó el hilemorfismo universal en sentido estricto, afirmando la composición de materia y forma solamente en las substancias corruptibles y en los cuerpos celestes, pero negándola en las substancias espirituales. Sin embargo, Felipe consideró que tales substancias espirituales no eran absolutamente simples, sino compuestas, a nivel metafísico, de "id quod est" e "id quo est". Con tal planteamiento pretendía abandonar el tema de la composición hilemórfica al dominio de la física, sustrayéndolo así a la metafísica.

§ 69. Guillermo de Alvernia (ca.1180-1249)

Nació en Aurillac y cursó sus estudios en la Universidad de París, donde era ya maestro hacia 1225. Siendo sólo diácono, marchó a Roma, para protestar por ciertos acuerdos del claustro de la Universidad, y el papa Gregorio IX le nombró obispo de la sede parisina, cargo que regentó desde 1228 hasta su muerte. Su protagonismo fue muy destacado durante la gran huelga de 1229-1231, favoreciendo decididamente a los frailes mendicantes en la obtención de su primera cátedra parisina. Se mostró hostil a la introducción indiscriminada de una serie de novedades filosóficas en las aulas de París, apoyando la prohibición de Aristóteles, cuyo pensamiento conocía bien, como también el de los comentadores árabes, especialmente el de Avicena. Fue, sin duda alguna, la figura intelectual más relevante de la recién fundada Universidad.

Dio el título general de *Magisterium divinale* (1223-1240) a su obra completa, en la que destacan *De primo principio* o *De Trinitate* y *De immortalitate animae* (anteriores a 1228), *De anima* (1230) y *De universo creaturarum* (1231-1236)[18]. Como obispo de París intervino activamente en la condenación del *Talmud,* acaecida en 1241.

---

[17] Cfr. María del Mar HERVÁS, *El bien según Felipe el Canciller (1165/85-1236),* cit. en nota 13, sostiene que se mostró favorable a la tesis de la pluralidad de las formas substanciales en el compuesto humano: "Felipe adscribe a las potencias vegetativas y animales [o sensitivas] unas formas substanciales propias, que sirven como medio de unión en el hombre con una forma substancial de carácter superior: el alma racional. El Canciller se encargará de remarcar que esa unidad alma-cuerpo es en el hombre más débil que la unión materia y forma del mundo natural" (p. 160).

[18] Citaremos según la edición de París-Orleans, a cargo del canónigo Blas LE FERRON, 1674, 2 vols. in folio, que completa la edición veneciana de 1591. Existe texto crítico del *De immortalitate animae* preparado por George BÜLOW (Münster 1897), como apéndice de la obra

Por la audacia de su construcción doctrinal abierto a las aportaciones del pensamiento arábigo-peripatético y, al mismo tiempo, crítico frente a las novedades filosóficas, Guillermo constituye el puente entre la incipiente metafísica de finales del siglo XII y las grandes síntesis doctrinales de mediados del siglo XIII. Rechazó la tesis neoplatónica de al-Gâzâlî, según la cual, del primer motor sólo podía derivarse un ser; y se apartó de la doctrina de al-Fârâbî, quien había sostenido que las almas humanas, al separarse del cuerpo, se constituyen en una sola, afirmando decididamente que el alma separada del cuerpo no vuelve al intelecto agente separado[19].

a) La esencia y la existencia[20]

Muy influido por Avicena (cfr. § 58c), a quien cita varias veces en este contexto, distinguió realmente entre esencia y existencia. La existencia no pertenece a la esencia de ningún ser, salvo en el caso de Dios, en quien se identifican. Los demás seres tienen la existencia accidentalmente: "Sólo un ser que no tenga causa, es verdadero. Todos los demás seres son posibles y, por consiguiente, lo propio de ellos es la falsedad [...]. De esta forma, todo lo que es distinto del creador, sólo es exterior, como de fuera, teniendo el ser de fuera, es decir, adventicio [...]. El ser (*esse*), por el cual cada uno es, será un ser que se diga de cada uno de ellos accidentalmente, es decir, según su esencia o, lo que es lo mismo, según su substancia"[21].

Por tanto, sólo Dios puede ser el creador: "Deus per semetipsum solum creavit universum"[22]. Las relaciones que se establecen entre los seres y Dios no pueden ser otras que las de criaturas a su creador: la emanación es, pues, falsa, porque no cabe transición gradual ontológica entre el creador y la criatura: la trascendencia de Dios sobre el universo está garantizada. También rechazó la noción de creación por medio de intermediarios, que había popularizado el neoplatonismo. Dios creó el mundo directamente y cuida de

---

del mismo título de Domingo Gundisalvo; sus dos tratados *De bono et malo* han sido editados modernamente por J. Reginald O'DONNELL en "Medieval Studies", 8 (1946) 245-299 y 16 (1954) 219-271. La monografía más importante: Amado MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano 1930-1934-1945, 3 vols.

19 Cfr. *De universo*, II-I, caps. 9, 11 y 20.

20 Cfr. Étienne GILSON, *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne*, en AHDL 15 (1946) 55-91.

21 *De universo*, I, III, cap. 26 (ed. Le Ferron, I, 794 bH).

22 *Ibidem*, I, II, cap. 8 (ed. Le Ferron, I, 692aG).

él *providentemente*. Refutó la doctrina aristotélico-aviceniana sobre la creación *ab aeterno* del mundo, en una línea demostrativa que anticipa ya las argumentaciones de San Alberto Magno y de San Buenaventura.

b) La existencia de Dios

No hizo apenas uso de las pruebas de la existencia de Dios de corte aristotélico. Sus preferencias se inclinaron hacia San Anselmo, con algunas peculiaridades que reaparecerán posteriormente en San Buenaventura: el ser que existe por participación –dice– implica el ser que existe esencialmente: *esse causatum* supone *esse non causatum*[23]. Se ha discutido mucho si tal prueba es puramente verbal, o sea, simplemente lógica, o si es también experiencial. Copleston estima que prueba también metafísicamente[24]. Ya tendremos ocasión de discutir este complejo problema al estudiar las demostraciones de la existencia de Dios ofrecidas por el Doctor Seráfico (cfr. § 73c) y por Duns Escoto (cfr. § 87g).

c) El tema del hilemorfismo

La pronta traducción de *Fons vitae* de Avicebrón (cfr. § 62), en la Escuela de Traductores de Toledo, contribuyó en gran medida a que se constituyese la doctrina del hilemorfismo universal, que tanta influencia habría de tener en la Escolástica del siglo XIII. Una impronta de esa corriente puede rastrearse ya en Rolando de Cremona, hacia 1229. Posteriormente será acogida plenamente por pensadores tan destacados como Alejandro de Hales y San Buenaventura. En substancia, el hilemorfismo universal –cuyas últimas raíces en la filosofía cristiana podrían encontrarse en la doctrina de las razones seminales de San Agustín (cfr. § 20g)– sostiene que todos los seres, a excepción de Dios, están compuestos de materia y forma. Por consiguiente, sólo Dios es forma pura.

Es interesante constatar, sin embargo, que Guillermo de Alvernia se declaró abiertamente contra el hilemorfismo universal. “Conviene apartarse del error de aquellos que pensaron que la materia y forma son siempre co-

---

[23] Cfr. *De Trinitate*, cap. 6 (ed. Le Ferron, II/2, 6b-8a).

[24] Cfr. Frederick Copleston, *Historia de la Filosofía*, trad. cast., Ariel, Barcelona [2]1975, II, pp. 225-226.

rrelativas”[25]. “Puesto que en el universo encontramos substancias que son absolutamente materiales, es decir, corporales [es importante esta identificación entre “material” y “corporal”]; y encontramos substancias medias en parte corporales o materiales, y en parte espirituales, como los hombres [...]; es necesario que se hallen naturalmente en el universo substancias absolutamente inmateriales”[26]. Tales substancias, que están totalmente por encima de los seres materiales, son absolutamente inmateriales, es decir: “nec esse in materia, nec parte habere materiam, nec operari in materia” (ni existen en la materia, ni tienen parte con la materia, ni actúan por medio de la materia)[27]. He aquí, probablemente, la primera definición –al menos en la tradición filosófica del medievo– del ser espiritual entendido como inmaterial positivo, tema que habría de retomar Aquino en la primera parte de su *Summa theologiae* al enfrentarse con la definición de las substancias angélicas (q. 50, aa. 1 y 2). Finalmente, y conforme a su rechazo del hilemorfismo universal, Guillermo de Alvernia se decantó decididamente en favor de la pura espiritualidad del alma humana[28].

d) El alma como forma del cuerpo

Aunque Guillermo sentía clara preferencia por las doctrinas platónicas acerca del alma humana, no dudó en adoptar la definición aristotélica, con algunas correcciones importantes. Aristóteles había escrito que “anima est perfectio prima corporis physici organici potentia vitam habentis” (el alma es la perfección primera del cuerpo físico organizado, en potencia o con capacidad de tener vida) (*De anima*, lib. II, cap. 1). Esta definición tenía la suficiente generalidad para que se pudiera aplicar a cualquier ser viviente (vegetal, animal y hombre), en el cual el alma haría las veces de forma substancial. Pero la calificación de *prima* estorbaba a su análisis. Si el alma fuese la perfección primera, decía Guillermo, no sería posible que volviesen a brotar los árboles después de aserrados, porque los árboles cortados habrían

---

[25] *De universo*, II, II, cap. 2 (ed. Le Ferron, I, 846aH-846bE).

[26] *Ibidem* (ed. Le Ferron, 846 bH). La influencia del Decreto *Firmiter* del IV Lateranense es obvia (DS 800).

[27] *Ibidem* (ed. Le Ferron, I, 847aB).

[28] Cfr. *De anima*, cap. 3, pars. 1 (ed. Le Ferron, II, suppl., pp. 86a-87b). Sobre este tema vid. Richard HEINZMANN, *Zur Anthropologie des Wilhelm von Auvergne (gest. 1249)*, en “Münchener Theologische Zeitschrift”, 16 (1965) 27-36; y Josep Ignasi SARANYANA, *Doctrina de Guillermo de Auvernia sobre la pura inmaterialidad del alma humana*, en “Anuario Filosófico”, 16/2 (1983) 169-175.

perdido su forma de árbol, para ser solamente un tocón. Y, sin embargo, el tocón puede rebrotar[29]. Y, en el caso del hombre, tampoco el alma puede ser toda la naturaleza del hombre, pues en tal caso, un alma unida a un cuerpo etéreo o a una piedra constituiría un hombre. Estas vacilaciones le inclinaban hacia la pluralidad de formas substanciales en un mismo individuo.

Pero, al mismo tiempo, debía rechazar la tesis de la pluralidad de formas. Si hubiese en el hombre pluralidad de formas, la humanidad y/o racionalidad no supondrían la animalidad y, por consiguiente, la animalidad no pertenecería a la humanidad: habríamos abocado de nuevo en Platón[30], doctrina que había descartado al comienzo de su razonamiento, al optar por Aristóteles. Así, pues, la doctrina de Guillermo con relación a la naturaleza del alma es todavía muy indecisa, oscilando entre las ventajas del platonismo y la novedad revolucionaria del aristotelismo.

También se negó a reconocer la distinción real entre el alma y sus potencias: solamente una substancia puede querer o entender; un accidente, no. Rechazó también la distinción entre intelecto activo o agente, e intelecto pasivo o paciente, y toda la doctrina de las especies inteligibles. En esta cuestión, Guillermo abandonó el peripatetismo árabe en favor de la doctrina de la iluminación agustiniana.

En definitiva, y recapitulando sus dudas e inseguridades, podemos decir que Guillermo de Alvernia se encontró verdaderamente en una divisoria de aguas. Por una parte recibía toda la tradición agustiniano-avicebroniante. Por otra se daba cuenta de la novedad e interés metafísico de las tesis aportadas por Aristóteles y Avicena. Al acogerse a ambos frentes filosóficos, quedó sumido en profundas perplejidades. Pero también abrió camino a las futuras generaciones de la Universidad de París. Fue verdaderamente el puente, como ya dijimos, entre el siglo XII y XIII.

---

[29] Cfr. *De anima*, cap. 1, pars. 1 (ed. Le Ferron, II, suppl., p. 66b).

[30] Cfr. *Ibidem*, cap. 5, pars. 23 (ed. Le Ferron, II, suppl., p. 149a).

§ 70. Primeros maestros mendicantes en París y Oxford

a) Maestros dominicos

El martes de carnaval de 1229 tuvo lugar un grave enfrentamiento entre la policía de París (era regente de Francia doña Blanca de Castilla, por minoría de edad de San Luis IX) y los estudiantes de la Universidad de París, que fue detonante de una larga huelga universitaria, que duró hasta 1231. En ese contexto, y para garantizar un mínimo de docencia universitaria –ya que la mayoría de los maestros y alumnos abandonaron la capital del Sena–, Guillermo de Alvernia, obispo de París, ordenó a Felipe, canciller de la Universidad, que dotase una cátedra para los dominicos, que fue ocupada primeramente por Rolando de Cremona, a quien sustituyó al poco tiempo Hugo de San Caro († 1264). Ésta sería la cátedra dominica "para los parisienses". Mientras tanto, Juan de San Egidio, profesor secular que tenía su cátedra en París desde 1227 como *magister regens*, entró en la Orden dominicana en 1230, de modo que los dominicos dispusieron pacíficamente de dos cátedras hasta el estallido de las famosas controversias entre mendicantes y seculares, ocurridas entre 1254-1256. La cátedra de Juan pasó a llamarse cátedra "para los extranjeros". Entre los maestros dominicos parisinos más famosos del siglo XIII sucesores Juan de San Egidio es preciso destacar a San Alberto y a Santo Tomás[31].

Rolando de Cremona, que antes de ser dominico había enseñado en Bolonia, debió morir en esa ciudad italiana después de 1244. Escribió una *Summa theologiae*, de la cual sólo se conserva un manuscrito, de características metodológicas semejantes a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Menciona, aunque de manera imprecisa, las nuevas obras de Aristóteles y de los árabes, correspondientes a la segunda recepción de los escritos peripatéticos.

---

31 Cfr. Pierre MANDONNET, *De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris (1229-1231)*, en "Revue Thomiste", 4 (1896) 133-170. Sobre el proceso que llevó a los dominicos a poseer dos cátedras de Teología en la Universidad de París: una que, según el capítulo general dominicano, debía ser ocupada por maestros parisinos y otra, que debía ser regentada por maestros "extranjeros", ha escrito clarificadoras palabras James A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obra y doctrina*, ed. española al cuidado de Josep Ignasi Saranyana, EUNSA, Pamplona, pp. 78-93. La sucesión de maestros dominicos en la cátedra de los "parisienses" fue: Rolando de Cremona (1229-30), Hugo de San Caro (1230-35), Godofredo de Bléneau (1235-42), etc. La sucesión de maestros dominicos en la cátedra para "extranjeros" fue así: Juan de San Gil (1230-33), Guerrico de San Quintín (1233-45), San Alberto Magno (1245-48), Elías Brunet (1248-1256), Santo Tomás de Aquino (1256-59), etc.

Los dominicos se establecieron también en Oxford desde 1225 (en París estaban desde 1217). Entre todos ellos destacó Roberto de Fishacre, maestro entre 1240-1248, quien escribió un comentario a las *Sentencias* poco antes de 1245, en el que se cita a Avicena y al nuevo Aristóteles. Pero, sobre todo, prefiere a San Agustín. Por consiguiente, sostuvo la tesis de las especies impresas en el alma, excluyó de su síntesis la doctrina del intelecto agente, admitió las razones seminales y se pronunció a favor de la materialidad del alma humana y de los ángeles[32].

b) Maestros franciscanos

También los franciscanos, que se habían establecido junto al Sena en 1219, obtuvieron una cátedra en la Universidad de París cuando, algunos años más tarde, el maestro Alejandro de Hales (ca.1185-1245) ingresó en la Orden de los Frailes Menores después de 1231, *jam senex*. Alejandro, inglés de acomodada familia, canónigo de San Pablo de Londres y archidiácono de Conventry, era ya maestro parisino desde 1225. Hacia 1238 obtuvo un adjunto para su cátedra, el franciscano Juan de la Rochelle o de Rupella, que fue posteriormente su sucesor cuando él se retiró de la docencia. Juan murió el mismo año que Alejandro, o sea, en 1245, pero la cátedra siguió en manos franciscanas, y para ella fue nominado San Buenaventura, en 1257, aunque no llegó nunca a regentarla[33].

Puede decirse que Alejandro de Hales fue uno de los grandes compiladores y sistematizadores y que su forma de trabajar los problemas filosóficos y teológicos constituyó un claro precedente de la *quaestio* escolástica y un esquema de las posteriores *Summae*. Nació en el Condado de Glancestershire (Inglaterra), fue catedrático de la Facultad de Teología, como ya se ha dicho, y participó en el I Concilio de Lyón (1245). Falleció en ese mismo 1245, recién regresado a París.

Ha habido una larga discusión sobre la autenticidad de las obras que tradicionalmente se atribuían a Alejandro. Es auténtica la *Glossa in quattuor libros Sententiarum*, descubierta en 1946, y escrita entre 1229-1232 o incluso antes[34]. Esta obra tiene un interés, por haber sido Alejandro el primer maestro que impuso las *Sentencias* de Pedro Lombardo como texto en las clases de Sagrada Teología. La demostración de la existencia de Dios se hace

---

32 Cfr. Maurice DE WULF, *Historia de la Filosofía Medieval*, cit. en nota 9, II, pp. 112-114.

33 Cfr. Meinolf MUECKSHOFF, *Alexander von Hales*, en LexMA 1 (1980) 377-378.

34 BFSMA, Quaracchi 1951-1957, tomos 12, 13, 14 y 15.

por tres pruebas *a posteriori* (por el movimiento, por la distinción entre el ser por sí y el ser por otro, y por los grados de bondad) y por medio del argumento de San Anselmo, que acepta sin más y resume (t. 12, nn. 7-12). Con respecto a la creación, plantea, en polémica con los dualismos cátaros, de influjo más o menos platónico, que "unum solum esse principium creaturarum", que es único el principio de las criaturas (t. 13, n. 1). Cuando Alejandro dictaba su curso sobre las *Sentencias* estaba muy reciente todavía la crisis provocada por los albigenses y los valdenses, y la terminante definición del Concilio IV de Letrán (1215), en su Decreto *Firmiter*, declarando que Dios es el único principio de todo, y que, por consiguiente, no puede hablarse de dos principios: uno bueno y otro malo. A este respecto, también sostuvo abiertamente la contingencia o temporalidad del mundo, frente a quienes estimaban que no era contradictorio, desde el punto de vista racional o filosófico, un mundo creado *ab aeterno*. En esto siguió directamente el pensamiento de San Agustín, con quien estimaba que la eternidad es una categoría divina y una propiedad incomunicable de Dios[35].

Son auténticas también varios centenares de *Quaestiones disputatae*[36]. En una de ellas trata sobre la inmortalidad del alma (q. 32; t. 19, pp. 556-565). Ofrece cinco argumentos a favor de la inmortalidad, tomados de distintas fuentes: por el deseo de conservación y pervivencia (San Agustín); porque lo separable del cuerpo (como la inteligencia y la razón) es de hecho separable (Aristóteles); por el deseo de felicidad perfecta (Séneca); por la suma justicia retributiva de Dios, que exige otra vida; porque el cuerpo envejece mientras que el alma madura (Avicena). Sin embargo, ni una sola referencia a la inmortalidad basada en la pura espiritualidad del alma, es decir, en su incorruptibilidad. Alejandro se decantó abiertamente hacia el hilemorfismo universal, sin excluir del mismo a ninguna substancia, salvo Dios. Esta posición suya ejerció una notable influencia en los maestros franciscanos que le sucedieron, sin olvidar a San Buenaventura y, quizá, al mismo Juan Duns Escoto.

La famosa *Summa Theologica* o *Summa halensis*[37] está constituida por cuatro libros. Los tres primeros son compilaciones anteriores a 1245, fecha de la muerte de Juan de la Rupella y del mismo Alejandro. Las fuentes compiladas fueron las *Quaestiones* del Halense y escritos de Juan de la Rochelle, bajo la vigilancia del propio Alejandro. La última cuestión del libro I es de Odo de Rigaldi y una mínima parte del libro II debe fecharse entre 1260-1270. El libro IV es una compilación tardía de Guillermo de Melitona.

---

[35] Sobre Alejandro de Hales: cfr. José Antonio MERINO, *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid 1993, pp. 12-28.

[36] BFSMA, Quaracchi 1960, tomos 19, 20, 21.

[37] Quaracchi 1924-1979, en 6 tomos (uno de índices).

La *Summa halensis* tiene un enorme interés para la historia de la filosofía medieval, porque expresa y razona la mayor parte de las tesis filosóficas que se pueden considerar características de la corriente agustiniano-avicebroniante: el hilemorfismo universal; la inmortalidad del alma como gracia concedida por Dios y no debida al alma por su propia naturaleza; dos posibilidades de acceso a la verdad: en línea descendente, según la doctrina agustiniana de la iluminación y, en línea ascendente, por vía de abstracción; estudio pormenorizado de tres propiedades trascendentales del ser (*unum*, *verum*, *bonum*); desconfianza con relación a la analogía del ser; rechazo de la eternidad del mundo; pluralidad de las formas substanciales; etc. En tal sentido, esta *Summa* es como la codificación de esa gran corriente doctrinal, que, arrancando de San Agustín, había engrosado a lo largo de ochocientos años, hasta cristalizar en un sistema de pensamiento que habría de enfrentarse con la revolucionaria síntesis de Tomás de Aquino. Además, desde el punto de vista técnico, manifiesta una gran madurez, al término de la primera generación de maestros parisinos, a sólo treinta años de la puesta en marcha de la Universidad parisina, en 1215, cuando recibió estatutos de manos de Courçon.

La obra de Alejandro, *Doctor irrefragabilis*, como se le conoce en el habla medievalista, destaca por su exposición unitaria y sistemática del pensamiento filosófico-teológico. Aunque se decantó casi siempre por las posiciones agustinianas, quiso dialogar con las tesis aristotélicas. Se ha dicho que, en algún sentido, está en los orígenes de un nuevo planteamiento filosófico-teológico de grandes proporciones, llamado pensamiento franciscano[38], en el

---

[38] Merino lo considera, en efecto, como la fuente primera y fundamental de toda la corriente franciscana. Cfr. José Antonio MERINO, *Historia de la filosofía franciscana*, cit. en nota 35, p. 28. Esto nos lleva directamente a una cuestión de gran envergadura historiográfica: si el franciscanismo, que fue, en primer lugar, un movimiento religioso reformador, tuvo su expresión filosófica en una "escuela" unitaria y compacta. En otros términos: si del franciscanismo, como visión del mundo, surge de forma natural y casi necesaria, una particular filosofía. Sobre este tema, en el que tanto se ha escrito, cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *Grandes maestros de la teología*, Atenas, Madrid 1994, pp. 145-149; François-Xavier PUTALLAZ, *Figures franciscaines. De Bonaventure à Duns Scot*, Les Éditions du Cerf, Paris 1997; y María Jesús SOTO BRUNA, *Conocimiento e iluminación en la primera generación franciscana. A propósito de Rom 1, 20*, en ScrTh 30 (1998) 881-889. Véase también, sobre distintos aspectos de la antropología y psicología halenses: Miguel LLUCH-BAIXAULI, *La relación hombre-naturaleza en la "Summa halensis"*, en "Naturaleza y gracia", 39 (1992) 231-246; ID., *Le mariage dans la Summa halensis*, en AHDL 60 (1993) 103-131; y Mª Jesús SOTO BRUNA, *Conocimiento e iluminación en la primera generación franciscana*, cit. *supra* (sobre la teoría de la iluminación en Alejandro de Hales).

surgirían figuras tan significativas como San Buenaventura, el beato Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham.

También los frailes menores se habían establecido en Oxford, ya desde 1224. En aquella ciudad era maestro de la Universidad y canciller de la misma, desde el año 1214, Roberto Grosseteste (ca.1175-1253), quien en 1235 sería consagrado obispo de Lincoln. Grosseteste, que no era franciscano, enseñó filosofía a los franciscanos (1229-1235) y, por consiguiente, determinó en buena medida la particular orientación de la filosofía franciscana oxoniense, que habría de marcar las posiciones de Duns Escoto y Guillermo de Ockham muchos años después[39]. Es interesante recordar aquí que los dos primeros y principales maestros de los franciscanos, Alejandro de Hales y Roberto Grosseteste, fueron ingleses. Es este un dato que no debe olvidarse, a la hora de valorar las aportaciones filosóficas de los posteriores franciscanos, sobre todo de los también ingleses Duns Escoto y Ockham.

Además de los numerosos opúsculos originales, relativos a temas de filosofía de la naturaleza, y bastantes comentarios a obras lógicas de Aristóteles, Grosseteste fue un incansable traductor de varios opúsculos menores pseudo-aristotélicos y de la *Ética Nicomaquea*, y promotor, además, de muchas otras traducciones grecolatinas (obras de San Juan Damasceno, del Pseudo-Dionisio, de Máximo Confesor, etc.). Como ha escrito De Wulf, Grosseteste encarnó en su tiempo la hermosa figura del prelado sabio[40].

La originalidad del pensamiento de Grosseteste se manifiesta sobre todo en su conocida *teoría de la luz*. Según ella, la primera realidad creada después de la creación de la materia sin forma fue la luz, que puede ser considerada como fuente de todas las cosas y de sus formas. Por su propagación y difusión instantánea, la luz extiende esféricamente su materia en todas direcciones. El único y último límite de su expansión es el firmamento. De esta manera, la luz es causa de la extensión actual y, por consiguiente, es la pri-

---

39 La edición crítica de sus obras ha sido publicada por Ludwig BAUR, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln*, Münster 1912 (en la serie BGPhMA, IX); más recientemente: Robertus GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorem Analyticorum libros*, ed. crítica de Pietro ROSSI, Olschki Ed., Florencia 1981. Sobre su síntesis filosófica: cfr. Ludwig BAUR, *Die Philosophie des Robert Grosseteste*, BGPhMA, Münster 1917; James MCEVOY, *Questions of autenticity and chronology concerning works atribued to Robert Grosseteste and edited 1940-1980*, en “Bulletin de Philosophie Médiévale”, 23 (1981) 64-90 y 24 (1982) 69-89; y Miguel LLUCH-BAIXAULI, *Formación y evolución del tratado escolástico sobre el decálogo (1115-1230)*, RHE-Peeters, Louvain-la-Neuve 1997 (con prefacio de James McEvoy).

40 Cfr. Maurice DE WULF, *Historia de la Filosofía medieval*, cit. en nota 9, II, pp. 38 ss. Cfr. también James MCEVOY, *The philosophy of Robert Grosseteste*, Clarendon Press, Oxford 1982.

mera forma corpórea: todo cuanto existe es una determinación secundaria o posterior de este primer par “materia más luz”. Ahora bien; por su modo de expansión y de llenar su propio campo, el método más apto para estudiar el universo producido por la difusión de la luz será el geométrico. De ahí que la filosofía natural derive en filosofía matemática, cambio que habría de tener unas repercusiones insospechadas en la futura orientación filosófica de Oxford, y en la génesis de la Escuela del Merton College (s. XIV) (cfr. §§ 85 y 96). Pero la luz no sólo tiene propiedades geométricas, también tiene virtualidades gnoseológicas, ya que por ella es posible conocer las cosas: lo negro tiene poca luz; lo blanco tiene mucha luz. En el orden divino, Dios es luz, puesto que es la luz que ilumina al entendimiento y constituye la fuente de la verdad y hace posible su conocimiento.

§ 71. El conflicto entre maestros seculares y mendicantes. La constitución del joaquinismo[41]

El prestigio de los tres maestros mendicantes (dos dominicos y un franciscano) iba en aumento, de forma que los alumnos abandonaban con frecuencia a los maestros seculares para atender a las explicaciones de los regulares. A principios de febrero de 1252, el rencor de los maestros seculares se vertió en unos nuevos estatutos de la Universidad, destinados claramente a bloquear el avance de los religiosos en el campo universitario. La hostilidad alcanzó su momento culminante cuando, con ocasión de unos incidentes entre los estudiantes y la policía, acaecidos en 1253, y declarada una huelga por la Universidad, los mendicantes no secundaron el paro académico. En represalia, tanto los frailes como sus alumnos fueron expulsados de la Universidad. Y la situación se agravó todavía más en 1254, cuando el franciscano Gerardo de Borgo de San Donnino publicó su obra *Liber introductorius in Evangelium aeternum*, en el que presentaba los escritos de Joaquín de Fiore (ca.1130-1202) como el evangelio de una supuesta nueva edad del Espíritu Santo. La obra de Gerardo fue aprovechada por los maestros seculares para acusar a los mendicantes ante la Santa Sede, siendo su portavoz el maestro Guillermo del Santo Amor.

---

[41] Cfr. GRATIEN DE PARIS, *Historia de la fundación y evolución de la Orden de Frailes Menores*, trad. cast., DDB, Buenos Aires 1947; Michel Marie DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250-1259*, Picard, Paris 1972; Josep Ignasi SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, EUNSA, Pamplona 1979 (en colaboración con Ignacio BROSA y Franco CALOGERO).

Después de una larga polémica, que tuvo distintas alternativas y fue siempre muy penosa para los frailes mendicantes, el papa Alejandro IV obligó a la Universidad a que readmitiera a los maestros dominicos y franciscanos. La readmisión tuvo lugar el día 15 de agosto de 1257, fecha en que tanto Santo Tomás de Aquino como San Buenaventura, que ya disfrutaban de la "licentia docendi" desde muchos meses antes, fueron al fin acogidos en el claustro académico de la Universidad de París como maestros. Pero, veamos quién había sido Joaquín de Fiore.

El Abad Joaquín de Fiore, nacido en Celico, cerca de Cosenza, en la Calabria italiana, había fundado la Orden religiosa de los florenses, cuya abadía madre se halla aún en S. Giovanni in Fiore (en el extremo sur de Italia). En vida fue personaje influyente y polémico, sobre todo por sus ideas reformistas de la vida eclesiástica, especialmente de la curia romana, y por sus profecías acerca del futuro de la Iglesia[42]. Desde el punto de vista filosófico-teológico, debe destacarse su análisis del misterio trinitario, censurado posteriormente por el Concilio IV de Letrán (1215), en el Decreto *Damnamus ergo* (DS 803). Aunque ha sido discutida la autoría del *De unitate seu essentia Trinitatis contra Petrum Lombardum*, a él atribuido, de la que no se conserva ningún ejemplar, las mismas ideas se repiten en el primer libro, ciertamente auténtico, del *Psalterium decem chordarum*. El Abad Joaquín polemizó con Pedro Lombardo porque, a su entender, el Lombardo habría introducido la cuaternidad en la Trinidad, al hablar de esencia divina y de tres Personas. Para el Abad, la *essentia* no era nada (*nulla res*), de modo que las tres Personas constituían sólo una unidad moral o colectiva, no una unidad

---

[42] Para fijar la relación de obras del Abad Joaquín, cfr. Kurt-Victor SELGE, *Elenco delle opere di Gioacchino da Fiore*, en "Florensia. Bolletino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti", 3-4 (1989-1990) 25-35. Recientemente ha comenzado la edición crítica de las obras del Abad Florense. Sobre este proyecto, cfr. Luigi MANTUANO, *Edizione degli Opera omnia di Gioachino da Fiore*, en "Florensia. Bolletino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti", 10 (1996) 203-212. Para una exposición acerca de los criterios adoptados para la edición crítica y sus avatares, cfr. Kurt-Victor SELGE, *La edición crítica de las "Opera omnia" de Joaquín de Fiore*, en AHIg 11 (2002) 89-94. Para seguir los estudios sobre el Abad Florense, cada vez más numerosos, deben consultarse las "Atti dei Congressi Internazionali di Studi Gioachimiti", de los cuales se han celebrado cinco y se han publicado las actas de todos ellos: I (1979), a cargo del Centro di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore (CS) 1980; II (1984), a cargo del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore (CS) 1986; III (1989), Marietti, Génova 1991; IV (1994), Viella, Roma 1996; y V (1999), Viella, Roma 2001. Cfr. una perspectiva general sobre la doctrina joaquinita, válida a pesar de los años, en: Antonio CROCCO, *Gioachino da Fiore: la più singolare ed affascinante figura del medievo cristiano*, Empireo, Napoli 1969; e Gian Luca POTESTÀ, *Linee di ricerca e questioni aperte riguardo a Gioacchino da Fiore e alla sua eredità storica e dottrinale*, en AHIg 11 (2002) 105-110.

verdadera y propia[43]. Esta manera de entender las cosas se aproximaba a la que ya habían mantenido Roscelino de Compiègne (censurado por el sínodo de Soissons, de 1092) y los primeros *nominalistas* de finales del siglo XII, si me es lícito emplear ya este calificativo en período tan tempranero[44].

Muy influyente fue también la doctrina joaquinita sobre la ley, aunque este tema desborda los límites de la filosofía, para adentrarse en cuestiones estrictamente teológicas. La concepción de la ley sostenida por el Florense se hallaría más cerca de la interpretación extrinsecista judaica, que de la interpretación inmanentista, de carácter paulino, según la crítica que redactó Aquino, muchos años después[45].

La filosofía de la historia joaquinita ha sido la pieza de su pensamiento que más popularidad ha alcanzado, aunque él nunca la sostuvo en los términos tan extremos que se leen ahora en los manuales. Se ha dicho que Joaquín afirmó tres etapas de la historia, estancas e independientes, en las que, repectivamente, se revelarían el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En la tercera etapa, la Iglesia *in terris* adquiriría una configuración equivalente a la *Ecclesia in Patria*, sin signos ni figuras. Sin embargo, Joaquín nunca sostuvo una separación tan radical de las tres etapas, ni postuló un milenarismo intrahistórico, aunque sí vertió algunas afirmaciones que parecen sugerir la desaparición de la jerarquía eclesiástica y de los sacramentos antes del fin de

---

43 Sobre la condena lateranense, cfr. Elisabeth REINHARDT, *Contenidos teológicos del "Damnamus ergo". Santo Tomás vs. Joaquín de Fiore*, en: "Florensia" XIII-XIV (1999-2000) 339-350; e ID., *Joaquín de Fiore y el Lateranense IV*, en AHIg 11 (2000) 95-104. Reinhardt anota: "Es evidente que entre las dos opciones metodológicas que aparecen en el *Damnamus ergo* (la lombardiana y la joaquiniana), el concilio aprueba indirectamente el método de Pedro Lombardo al mostrar que no desfigura la verdad revelada. El método de Joaquín no corre la misma suerte; aunque no viene rechazado como tal, una aplicación concreta del mismo es desestimada. Estos dos métodos teológicos parecen depender, en última instancia, de las dos corrientes fundamentales de aquella época: la monástica y la incipiente escolástica. Lo primario es, evidentemente, que el método sirva para alcanzar la verdad que busca el investigador. Con todo, resta una pregunta, que supera la cuestión estrictamente metodológica, y que entra ya en temática propiamente metafísica: ¿cabe la absoluta independencia del instrumento metodológico con relación a los presupuestos filosóficos que lo alumbraron?".

44 Sobre Roscelino véase el § 44, *supra*. Acerca de la polémica de San Anselmo de Canterbury con Roscelino de Compiègne († ca.1120), sobre si en Dios las tres Personas no son más que una cosa (*tantum una res*), o son tres cosas cada una de por sí separadamente, cfr. José Luis ILLANES y Josep Ignasi SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid [3]2002, pp. 18-20.

45 Santo Tomás trata sistemáticamente este tema, en el contexto de la Nueva Ley, en *Summa theologiae* I-II, q. 106. Cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino*, cit. en nota 41, pp. 125-164; e ID., *La crisis de la "Edad del Espíritu Santo" (Santo Tomás versus Joaquín de Fiore)*, en MM 21/1 (1979) 106-121.

la historia[46]. En todo caso, afirmó que la segunda y tercera etapas serían comunes al Hijo y el Espíritu, aunque predominaría en cada una de ellas la revelación del Hijo (en la segunda) o del Espíritu (la tercera). La división ternaria de la historia, tan de moda desde la Ilustración franco-germana del XVIII y primeros del XIX, ha "revalorizado" la filosofía y la teología de la historia joaquinitas, extremando (¿quizá?) las genuinas tesis florenses.

Este pensador del siglo XII, fallecido en olor de santidad, recibido en el contexto polémico antimendicante del siglo XIII, dio lugar a una controversia de largo alcance, que duraría varios siglos. Por ello, la crítica histórica actual distingue entre Joaquín de Fiore (las obras auténticas, en proceso de edición crítica), la doctrina joaquinita (sería el genuino pensamiento del Abad) y el joaquinismo (forma evolucionada de la doctrina joaquinita, que con frecuencia ha traicionado el verdadero sentir del Florense)[47].

---

[46] Cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore en su interpretación del Apocalipsis*, en "Florensia", 13/14 (1999-2000) 351-363.

[47] Cfr. por ejemplo ID., *Joaquín de Fiore y el joaquinismo*, en Ana de ZABALLA (comp.), *Utopía, mesianismo y milenarismo. Experiencias latinoamericanas*, USMP, Lima 2001, pp. 57-71.

CAPÍTULO X

EL APOGEO DE LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA (1240-1280)

§ 72. San Alberto Magno (ca.1199-1280)

a) Vida y obras[1]

Alberto, *Doctor Universalis,* nació en Lauingen (Suabia), junto al Danubio, en fecha incierta, probablemente hacia 1199. Estaba en Padua por razón de estudios, cuando allí coincidió con el Beato Jordán de Sajonia, sucesor inmediato de Santo Domingo como maestro general de la Orden dominicana, y en esa ciudad, a la edad de 24 años, vistió el hábito mendicante. Fue enviado a Colonia para realizar su noviciado. En 1228 había terminado el noviciado y había ya cursado cuatro años de Teología. A partir de esa fecha, y durante doce años, recorrerá la provincia Teutónica de la Orden (casi toda la Europa Central), como lector de Sagrada Teología. Al final de ese período se dirigió a París para obtener el grado de maestro *in sacra pagina*, que alcanzó hacia 1245. Ése fue el año de su encuentro con Santo Tomás de Aquino, recién llegado a París. Alberto dictó sus cursos hasta 1248 como maestro de la cátedra de Teología para extranjeros, sita en el convento de Santiago. En 1248 volvió a Colonia para regentar el recién fundado *studium generale* de la Orden, llevando consigo a Santo Tomás de Aquino y a Ulrico de Estrasburgo. En París había leído las *Sentencias* de Pedro Lombardo. De su magisterio coloniense son sus comentarios al *corpus dionysianum* (muy importantes) y a la *Ética Nicomaquea*. Fue elegido provincial de la Teutónica (1254-1257) y trabajó también en la curia romana (1256-1257). De nuevo en Colonia, reanudó su docencia, que hubo de interrumpir al ser consagrado arzobispo de Ratisbona (1260), misión a la que renunció poco después (1262). Predicador de la cruzada de Urbano IV, en 1264. Finalmente pudo dedicarse de nuevo a la docencia, a partir de 1267, hasta el final de su

---

[1] Cfr. *Albertus Magnus: Zum 700. Todestag,* Historisches Archiv der Stadt Köln, Köln 1982.

vida, primero en Würzburg y por último en Colonia, donde murió. El episodio de su marcha a París, en 1277, para defender la memoria de su discípulo Tomás de Aquino, supuestamente afectado por las censuras del obispo Esteban Tempier, no tiene una apoyatura histórica firme.

Entre sus obras sistemáticas destacan: la *Summa prior*, redactada en París antes de 1246; el *Super quattuor libros Sententiarum*, empezado en París y terminado en Colonia en 1249; y la *Summa theologiae*, escrita a partir de 1270 e incompleta. De sus obras monográficas merecen citarse: *De bono*; *De natura boni*, la más antigua de todas las obras de San Alberto que nos ha llegado; *De natura et origine animae*; *De unitate intellectus*; etc. Sus grandes paráfrasis aristotélicas deben situarse entre 1254-1269/71, y constituyen exactamente la mitad de su obra escrita[2].

b) Testigo de la tradición filosófico-teológica[3]

Alberto Magno expresó la opinión, siguiendo a Aristóteles, de que el objeto propio de la filosofía abarca tres grandes sectores: metafísica o filosofía primera; matemáticas; y física o filosofía de la naturaleza. De las citadas tres ramas de la filosofía, la más alta era, a su juicio, la metafísica. Sin embargo,

---

[2] Existen dos ediciones completas de sus obras: la de Jammy, Lyon 1651, 21 vols.; y la edición de Auguste Borgnet, Vivès, Paris 1890-1899, 38 vols., que es fundamentalmente una reimpresión de la anterior. La edición crítica está en curso (*Editio Coloniensis*), a cargo del Albertus-Magnus-Institut (Bonn), Münster 1951 ss. Sobre los estudios y la edición crítica de las obras de San Alberto, cfr. Henryk ANZULEWICZ, *Neuere Forschungen zu Albertus Magnus. Bestandsaufnahme und Problemstellungen*, en “Recherches de theólogie et philosophie médiévales”, 66 (1999) 163-206; e ID., *Zur kritischen Ausgabe der Werke des Albertus Magnus*, en AHIg 11 (2002) 417-422.

[3] Cfr. Bernhard GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, en Friedrich UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Benno Schwabe, Basel-Stuttgart [13]1958, II, pp. 400-416; Fernand VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 241-272; Wilhelm KUEBEL, *Albertus Magnus*, LexMA 1 (1980) 294-299; James A. WEISHEIPL, *The Life and Works of St Albert the Great*, en VV.AA., *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980, pp. 13-52; Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG, *Alberto Magno*, trad. cast., Herder, Barcelona 1985. Vid. también, con una visión complexiva de los principales temas filosóficos abordados por Alberto Magno: Gerbert MEYER y Albert ZIMMERMANN (eds.), *Albertus Magnus Doctor Universalis (1280/1980)*, Matthias-Grünewald, Mainz 1980, con veintiuna colaboraciones (James A. Weisheipl, Albert Zimmermann, Édouard Henri Wéber, Walter Senner, Ingrid Craemer-Ruegenberg, etc.).

consideró que el itinerario intelectual del filósofo debía de comenzar por la física. Y, de hecho, él mismo dedicó la mayor parte de sus obras a temas de filosofía de la naturaleza y a las cuestiones de psicología más debatidas de la época.

Aunque su curiosidad intelectual por los temas físicos fue inagotable, llevó a cabo personalmente poca experimentación directa[4]. Es cierto que le preocupó el límite del universo y su figura; por qué digieren los animales; cómo nadan los peces; por qué algunos hombres tienen sueños poco corrientes y cuál es su origen, etc. Pero su información le venía principalmente por línea de tradición; o tomada de Aristóteles, de los comentadores árabes del Estagirita o de los escritores latinos del Bajo Imperio Romano; o bien por otros testimonios. De todas formas, no todas las autoridades aducidas tenían para él el mismo peso específico, como expresamente señaló en la *Summa theologiae*: en materias de fe y costumbres, San Agustín era el primero; en medicina, habían de preferirse las opiniones de Galeno o de Hipócrates; en el estudio de la naturaleza de las cosas, Aristóteles era la máxima autoridad.

De esta forma, San Alberto se convirtió en una figura central como fuente y transmisor de la tradición literaria greco-romana-arábica al mundo medieval. Y aunque se mostró particularmente entusiasta de Aristóteles, como lo prueban las extensas paráfrasis que redactó sobre el corpus aristotélico, no desconocía los límites de su filosofía cuando se aplicaba a la explicación del Dogma católico: sabía que el *universo aristotélico* era limitado, aunque eterno, sin ninguna referencia a la creación; que la divinidad aristotélica era un ser inmóvil que mantenía en movimiento las esferas celestes, espíritu puro pero no creador del mundo, elemento constitutivo del mismo cosmos e inmerso en él; y que no había en Aristóteles ninguna referencia a un más allá trascendente y, por consiguiente, que la psicología del Estagirita se construía al margen y, a veces, en contra de las tesis escatológicas cristianas, y exigía, como corolario, un alma humana inmortal, pero impersonal y supraindividual.

Muy influido por esta tradición greco-romana-arábica estuvo su doctrina sobre la mujer, vertida principalmente en sus *Quaestiones super animalibus*, obra que es fundamentalmente, aunque no sólo, un comentario al *De animalibus* aristotélico, leído hacia 1258 y redactado después de 1260. Parece que Alberto tuvo a la vista, además del texto aristotélico, un compendio de Avicena, titulado también *De animalibus*, el *Canon* de éste último, con

---

[4] Cfr. Albert ZIMMERMANN, *Albert le Grand et l'étude scientifique de la nature*, en "Archives de Philosophie", 43 (1980) 695-710; y Georges C. ANAWATI, *Albert le Grand et l'Alchemie*, en MM 14 (1981) 126-133.

abundantes informaciones médicas, los comentarios de Averroes a los libros aristotélicos *De partibus animalium* y *De generatione*, y abundantes alegaciones sueltas tomadas de Galeno.

Los pasajes más destacados sobre las diferencias entre el varón y la mujer y, por consiguiente acerca de las peculiaridades femeninas, tanto biológicas como psíquicas, se hallan en el libro decimoquinto de las citadas *Quaestiones*. El maestro dominico considera al varón claramente superior a la mujer desde el punto de vista biológico; en cambio, los considera equivalentes en dignidad desde el punto de vista específico. La diferencia sexual entre macho y hembra, que sólo se encuentra en los seres animados (se refiere a los “animales”), se sigue más de las disposiciones del mismo cuerpo que de la misma alma. El alma sólo remotamente influye como causa en la diferenciación sexual. Por consiguiente, la diferencia sexual que se realiza en la especie es causada por la diversidad material (“ex diversitate materiali”): “de la misma materia de la que se produce la hembra, cuando el calor es débil, de esa misma se produce el macho, si el calor es adecuado [se sobreentiende, si el calor es mayor]. Esto no podría ocurrir si fuesen de distinta especie”. El macho y la hembra se originan a partir de la misma materia. Sólo por defecto se origina la hembra, pues la naturaleza tiende a lo más perfecto en su orden, que es el macho. Aquí alude San Alberto, y no sólo en este lugar, sino en otros muchos, a la condición de la mujer como “mas occasionatus (femina est vir occasionatus)”, como macho malogrado, pues “en la generación, el macho se distingue o separa de la hembra como lo más noble de lo menos”. (El aforismo aristotélico “la hembra, macho malogrado”, se había popularizado ya por esas fechas en los ambientes intelectuales europeos). En consecuencia, si “femina se habet ad virum sicut privatio ad habitum” (la mujer se compara al varón como la privación a lo que está acabado), el varón puede feminizarse, pero, la mujer no puede virilizarse: el cambio desde el hábito a la privación se realizaría sólo por mutilación del varón, es decir, por empeoramiento de la condición masculina, que se transformaría así en femenina[5].

Del ejemplo que acabamos de exponer, se advierte que la biblioteca albertina resultó amplísima, pero abigarrada y poco sistemática. El desorden y anarquía que se aprecian en muchas de sus obras dio lugar, hace algunos años, a una interesante discusión sobre si Alberto llegó a construir realmente

---

5 Para más detalles sobre la orientación misógina de Alberto Magno, influida, como se ha dicho, por la recuperación del pensamiento greco-árabe, y que tanta influencia habría de tener en su discípulo Tomás de Aquino, que la asumiría sin crítica alguna, cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII-XIII),* Publicaciones de la Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca 1997, pp. 117-131.

una filosofía de corte personal y, en caso afirmativo, cuál fue la orientación de tal supuesta síntesis. Maurice de Wulf[6] mantuvo la tesis de que poseyó excepcionales cualidades de erudito y coleccionista, que le confieren un puesto único en la historia de la escolástica; pero que no fue capaz de construir una síntesis personal. Siguieron a De Wulf: Pierre Mandonnet, Bernhard Geyer, Louis de Raeymaeker y Martin Grabmann, entre otros. Para los citados investigadores, Alberto constituiría un eslabón, quizá el más significativo, del *aristotelismo neoplatonizante*; pero sólo eso. Años más tarde, Bruno Nardi[7] apuntó la posibilidad de que Alberto Magno hubiese estado en el origen de la corriente sigeriana o averroísmo latino, por su hincapié en separar la filosofía de la teología, y por su forma de leer a Aristóteles, tan fuertemente influida por las glosas averroístas. Según Nardi, Alberto Magno habría sido promotor, al menos indirecto, del aristotelismo heterodoxo parisino, que estalló a finales de la década de los sesenta.

Frente a las dos posturas reseñadas, que coincidían en negar toda originalidad al *corpus* albertino (bien por tratarse de un puro eslabón de ese aristotelismo neoplatonizante que había irrumpido en la Europa latina a principios del siglo XIII; o bien por ser el origen del aristotelismo heterodoxo, que consistió principal, aunque no exclusivamente, en una exposición de Aristóteles según la mente de Averroes), Fernand Van Steenberghen ha sostenido una tercera hipótesis, que nos parece más verosímil: Alberto habría sido, como sus contemporáneos constataron expresamente, un pensador independiente y original, que expresó en sus libros ideas propias[8]. Puede incluso ser calificado como el creador de la filosofía del mundo cultural latino. No fue un seguidor servil de Aristóteles, en cualquiera de las versiones al uso en la Europa del XIII, ni consideró que la obra del Estagirita hubiese sido el vértice absoluto del pensamiento humano: Aristóteles no era infalible. Por ello, al exponer las tesis peripatéticas incompatibles con el cristianismo, no se recató de señalar sus límites. Consiguientemente Alberto Magno puede ser considerado legítimamente como el fundador del aristotelismo cristiano. Es más, concluye Van Steenberghen, si la enciclopedia albertina se hubiese publicado diez años antes ¿quién sabe si no se habría evitado la crisis del aristotelismo heterodoxo?

---

[6] Cfr. Maurice De Wulf, *Historia de la Filosofía medieval*, trad. cast., Jus, México 1949, II, pp. 117-120.

[7] Cfr. Bruno Nardi, *Studi di filosofía medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, pp. 119-123.

[8] Cfr. Fernand Van Steenberghen, *La filosofia nel XIII secolo*, cit. en nota 3, pp. 265-272.

c) Fe y razón. Conocimiento de la existencia de Dios

San Alberto afirmó la posibilidad de alcanzar un cierto conocimiento de Dios por la luz natural de la razón. Así por ejemplo, profundizando en la ley de la causalidad, tal como la descubrimos en las cosas por medio de los sentidos, podemos llegar a la noción de una causa primera de la que todo depende. Este conocimiento discursivo nos proporciona la "prueba" de la existencia de Dios: no en el sentido de una demostración ostensiva o conclusión directa, ya que es imposible tal conclusión dada la inmensidad de la esencia divina y la desproporción entre la causa primera y sus efectos propios; pero sí en el sentido de una demostración *ad impossibile* o conclusión indirecta, que muestra lo absurdo que sería un mundo sin Dios[9]. De esta forma, el Doctor Universal supera la teología negativa del Pseudo-Areopagita, pero al mismo tiempo aprecia los justos méritos de esa teología apofática: conocimiento cierto, pero no conocimiento completo. Este planteamiento conducirá a su discípulo Santo Tomás a afirmar que "en lo referente a la esencia divina se ha de tratar [...] cómo es Dios o, mejor, cómo no es" (*Summa theologiae*, I, q. 2, prol.); afirmación fuerte en quien supo llevar a sus últimas consecuencias la pregunta por el constitutivo metafísico o formal de Dios.

Para San Alberto, la *via negationis* implica necesariamente una afirmación. Y así, al menos de modo confuso, podemos descubrir, con las solas fuerzas de la razón natural, algunos atributos positivos, como la inmutabilidad, la eternidad o la unidad[10]. Pero el alcance de la teología afirmativa o catafática es muy limitado, pues lo *propio* de Dios es inasequible a nuestras fuerzas naturales. Con puros razonamientos no podemos discernir nada de la vida interior de Dios, en la que el inmutable se comunica eternamente, la unidad engendra la variedad y la variedad se resuelve en unidad. Siguiendo

---

9 Cfr. ALBERTO MAGNO, *Summa theologiae*, I, tract. 3, q.17, m.3, a.3, sol. (ed. Jammy, 17, p. 63). Vid. Jutta BURGGRAF, *Introducción al pensamiento trinitario de San Alberto Magno*, en "Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia", 15 (Pamplona 1988) 9-150; y Mercedes RUBIO, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra ("Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria", 58), Pamplona 1998.

10 Cfr. ALBERTO MAGNO, *Summa theologiae*, I, tract. 3, q.14, m.1. sol. y ad 2 (ed. Jammy, 17, p. 38). Cfr. Francis RUELLO, *Le commentaire du* "De divinis nominibus" *de Denys par Albert le Grand*, en "Archives de Philosophie", 43 (1980) 589-614; y Miguel LLUCH-BAIXAULI, *Sobre el comentario albertino a la "Mystica Theologia" del Dionisio*, en MM 20 (1989) 68-76.

a Aristóteles, San Alberto distinguió claramente los objetos de nuestro entendimiento: hay conocimientos que son conformes a nuestra capacidad intelectual y otros que nos exceden completamente. A estos últimos pertenece el conocimiento de la esencia divina en sí misma considerada, es decir, en su intimidad. Para penetrar positivamente en ella es necesaria la revelación sobrenatural, que nos habla de un único Dios que subsiste en tres Personas realmente distintas[11].

d) San Alberto y Santo Tomás[12]

Tomás de Aquino recibió buena parte de su formación filosófico-teológica junto a San Alberto: tres años en París (1245-1248), en los que quizá coincidió poco con él, a pesar de vivir en el mismo convento, y, sobre todo, cuatro años en Colonia (1248-1252), cuando fue discípulo directo suyo. En Colonia le oyó comentar ampliamente las *Sentencias* de Pedro Lombardo, el *corpus* dionisiano completo y la *Ética Nicomaquea*, además de varios libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Siete años a la vera de un maestro de tanta personalidad podrían haber anulado completamente la espontaneidad del discípulo y haber marcado para siempre su orientación doctrinal. Sin embargo, si bien existen entre el maestro y el alumno muchos puntos de coincidencia, las discrepancias son tan notables, que se puede decir que sus filosofías son substancialmente distintas. Vale la pena que establezcamos aquí un cuadro comparativo entre las tesis principales de ambos doctores, aunque todavía no hayamos abordado el estudio pormenorizado de Santo Tomás:

Coinciden ambos en las siguientes tesis: 1) Todas las criaturas están compuestas de *quod est y esse*. Sólo en el Creador, su *quod est* es su *esse*. 2) La materia prima es pura potencia. Ni es inteligible en sí misma ni existe por sí, pues, en cuanto tal, excluye cualquier formalidad. 3) En todos los seres compuestos, sin excluir al hombre, la forma substancial es única. 4) Es contradictoria la idea de una materia espiritual. Por consiguiente, es imposible el

---

11 Cfr. *Summa theologiae*, I, trac. 3, q. 13, m.1, sol. (ed. Jammy, 17, p. 30).

12 Seguimos el trabajo de James A. WEISHEIPL, *Thomas d'Aquino and Albert His Teacher*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (The Étienne Gilson Series, 2), Toronto 1980, pp. 14-18. Véase también: Angelus WALZ, *De Alberti Magni et S. Thomae de Aquino ad invicem relatione*, en "Angelicum", 2 (1925) 299-319; e Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG, *Albert le Grand et ses démonstrations de l'inmortalité de l'âme intellective*, en "Archives de Philosophie", 43 (1980) 667-674.

hilemorfismo universal, si se admite que existen seres espirituales distintos de Dios. 5) Ambos destacan la superioridad de la inteligencia sobre la voluntad, pues nada puede ser querido que no haya sido previamente conocido; aunque reconocen que, en el actual estado de viadores, muchas veces la voluntad tiene un cierto dominio sobre la inteligencia. 6) Los dos, por último, sostuvieron que el conocimiento, sobre todo en los estadios más altos de la unión mística, se lleva a cabo sin la mediación de fantasmas o imágenes; pero, nunca sin especies. En el arrebato, tales especies son estrictamente intelectuales en cuanto a su origen, es decir, no provienen de un proceso de abstracción.

Este sexto tema de coincidencia fue desarrollado por San Alberto al hilo de su comentario a la *Theologia mystica* del Dionisio, concretamente al plantearse si Moisés "vio" a Dios cara a cara (visión facial) en sus arrebatos ocurridos en el desierto[13]. Obviamente se refería al conocido pasaje del Pentateuco (Ex 33, 11-13), donde se dice que Moisés hablaba a Dios cara a cara. Alberto negó que Moisés hubiese tenido, incluso transitoriamente, la visión facial, propia de los bienaventurados, pero estimó que el arrebatado no conocía por medio de fantasmas o especies sensibles. En el arrebato místico, la luz divina desciende al alma intelectiva, se une a ella y la faculta para ver a Dios de un modo extraordinario, que recibe el nombre de "visión de eternidad". Tal visión se asemeja mucho a la visión profética. Para que se entienda su argumentación, Alberto compara esta iluminación divina, a la iluminación que produce el intelecto agente, que permite el conocimiento de las cosas naturales. E ilustra la visión de eternidad, fenómeno cognoscitivo gratuito y sobrenatural, apelando a la iluminación angélica, por medio de la cual los espíritus superiores de la jerarquía angélica ilustran a los inferiores. Sería, pues, una visión por especies inteligibles, es decir, una visión estrictamente intelectual y sobrenatural; no una visión a partir de especies "corporales"[14].

---

[13] Véase *Super Dionysii Mysticam Theologiam et Epistulas*, I, cap. 1, q. 10. Seguimos la edición francesa, con excelentes notas, índices y glosario, del *Commentaire de la "Théologie mystique" de Denys le Pseudo-Aréopagite suivi de celui des Épîtres I-V*, preparada por Édouard-Henri Wéber, Les Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 112-114.

[14] También Tomás de Aquino se ocupó ampliamente de los arrebatos mosaico y paulino (II Cor 12, 2), sobre todo de éste último. Trató la cuestión en el *De veritate*, q. 13 y q. 18, en la *Summa theologiae*, II-II, q. 175, a. 7c, y en sus comentarios a las epístolas paulinas (la exégesis de II Corintios, es una reportatio de Reginaldo de Piperno). Para Aquino, el arrebato implica un conocimiento de Dios que pertenece al género de la profecía, pero la más alta profecía (el tercer grado de profecía). En ese grado se ve a Dios por visión intelectual, sin representaciones sensibles ni imaginarias, es decir, por medio de especies estrictamente intelectuales, pero especies… en todo caso. Cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *Grandes maestros de la teología*, Atenas, Madrid 1994, pp. 109-120. Es interesante, para este tema, la tesis de Alber-

Vistas las coincidencias entre Alberto y Aquino, pasemos a las **discrepancias**. Tales discrepancias son muy importantes. James A. Weisheipl las ha resumido en tres puntos fundamentales, a los que añadiré un cuarto tema de desacuerdo, que estimo del mayor relieve. Al cabo de los siglos, especialmente durante el siglo XV, las polémicas entre albertistas y tomistas exasperaron algunos de estos desacuerdos y, además, inventaron otros motivos de diferenciación entre las dos síntesis filosóficas, que de hecho no se hallan en el genuino pensamiento de los dos maestros dominicos.

1) Alberto identificaba ser eterno con ser increado. Por ello, estimaba que es contradictorio un mundo eterno creado. Para Santo Tomás, en cambio, eterno no significaba increado, sino no haber tenido principio en el tiempo. Por ello podía pensar, desde el punto de vista metafísico, en un ser creado desde toda la eternidad.

2) Alberto no identificó a los ángeles con las substancias separadas de la filosofía peripatética, responsables del movimiento de las esferas celestes. Aquino, en cambio, aceptó que los ángeles podían ser las substancias separadas de los filósofos, que mueven las esferas celestes. Consideró que sólo por la vía de la Revelación se puede conocer que los ángeles son seres personales, mensajeros de Dios, que están a su servicio.

3) Alberto Magno pensó que el proceso de maduración del embrión humano era progresivo, de manera que en el origen de tal desenvolvimiento estaba ya todo, incluso la misma inteligencia. Tomás de Aquino, en cambio, estimó que el embrión humano sólo llega a ser un individuo de la especie humana por medio de sucesivas generaciones y corrupciones, es decir, después de varios cambios substanciales, el más importante de los cuales consiste en la infusión del alma espiritual al cabo de unas pocas semanas después de la fecundación (doctrina de la infusión retardada del alma).

4) Alberto y Tomás discreparon también en el tema de la composición ontológica o metafísica del ente finito. Como testimonia el propio Siger de Brabante, contemporáneo de ambos, Alberto entendió que el *esse* sobrevenía a la esencia como algo extrínseco a ella y, de algún modo, accidental. El Angélico afirmó, en cambio, que el *esse* es algo añadido a la esencia de la cosa, constituido a partir de los principios esenciales, que no pertenece a la esencia misma de la cosa ni es accidental. Ambos, pues, distinguieron realmente entre esencia y *esse*, pero el *esse* albertino carece de resonancia trascendental[15].

---

to sobre el intelecto agente. Cfr. José Ángel GARCÍA CUADRADO, *La luz del intelecto agente en el pensamiento de San Alberto*, en “Revista Española de Filosofía Medieval”, 9 (2002) 91-103.

15 Cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *Sobre la contribución de Alberto Magno a la doctrina del”actus essendi”*, en MM 14 (1981) 41-49. El texto completo de Siger, referido a Santo

§ 73. San Buenaventura (1221-1274)

a) Vida y obras[16]

Juan de Fidenza, apodado Buenaventura, *Doctor Seraficus*, nació en Bagnorea (Italia). Establecido en París por razón de estudios, tomó el hábito franciscano en 1243, atraído por el ejemplo de Alejandro de Hales (§ 70b), que fue su maestro de 1243 a 1245. Recibió la *licentia docendi*, como bachiller bíblico, en 1248, pero no obtuvo el título de maestro hasta 1253 ó 1254 y, de hecho, no pudo tomar posesión de la cátedra, por causa de los conflictos entre maestros seculares y regulares (cfr. § 71), hasta el 15 de agosto de 1257. Pero ya desde el día 2 de febrero de ese mismo año era general de la Orden franciscana, por lo que nunca llegó a ocupar su sede. A partir de su elección como general terminó su producción científica profesoral, y sus obras adquirieron un tono más ascético o de gobierno. En 1273 fue creado cardenal y murió el 15 de julio de 1274, durante la celebración

---

Tomás, suena así: "Ponunt quidam [Thomas], medio modo, quod esse est aliquid additum essentiae rei, non pertinens ad essentiam rei, nec ponunt quod sit accidens, sed est aliquid additum quasi per essentiam constitutum sive ex principiis essentiae. / Etsi conclusio vera sit, modum tamen ponendi non intelligo, quia esse quod pertinet ad rem, aut est pars essentiae rei ut materia et forma, aut res ipsa composita ex his, aut accidens. Sed si sit accidens, tunc erit additum essentiae rei: quod est contra dictam opinionem proximam. Sed dicere quod esse sit aliquid additum essentiae rei, ita quod non sit res ipsa, neque essentiae, ut materia et forma, et dicere quod non sit accidens, est ponere quartam naturam in entibus. / Item, dicitur sic quod esse est aliquid additum, nec est res ipsa, nec principium rei, sed est aliquid constitutum per principia essentiae; sed constitutum per principia essentiae est ipsa res; quare non erit additum, nisi tu dicas mihi quod constitutum effective sicut accidentia, et tunc erit accidens. Hoc enim dicimus accidens, quod advenit alicui quod habet formam vel quod advenit essentiae rei". Siger vio perfectamente la intención de Aquino: el *esse* es algo añadido a la esencia de la cosa, que no es ni la esencia (materia y forma, por tanto), ni accidente, ni la cosa misma constituida; por consiguiente, debería ser una cuarta "naturaleza" o principio en los entes. Véase la edición crítica de este texto, conservado en el manuscrito Clm 9559, fol. 95r-95v de la Staatsbibliothek de München, en Cornelio A. GRAÏFF, *Siger de Brabant. Questiones sur la Métaphysique*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain-Paris 1948 (*Introductio*, q. 7, lin. 110-126).

[16] Cfr. Jacques Guy BOUGEROL, *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, DDB, Tournai-Paris 1961 (con excelente bibliografía); Günther BINDING, *Bonaventura*, en LexMA 2 (1980) 402-407; José Antonio MERINO, *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid 1993, pp. 29-105; Marianne SCHLOSSER, *Bonaventura begegnen*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2000; y José Antonio MERINO, *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 2001, pp. 220-242.

del II Concilio Ecuménico de Lyón, en el que había desempeñado un importante papel en favor de la causa unionista.

Entre sus obras profesorales destacan su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo (1250-1253); una serie de *Quaestiones disputatae* (entre ellas su *De Mysterio Trinitatis*), redactadas entre 1253 y 1257; y su famoso *Breviloquium* (hacia 1257), breve compendio de todo el saber teológico. También de su primera etapa, aunque pertenece ya al tiempo de su generalato, es su *Itinerarium mentis in Deum* (1259), verdadera joya de la literatura ascética medieval. De la segunda época de su vida son sus famosos sermones universitarios, pronunciados en París: sobre el Decálogo mosaico (1267), sobre los dones del Espíritu Santo (1268) y las *Collationes in Hexaëmeron* (1273)[17].

Como intelectual y como miembro de la Orden de Frailes Menores, fue siempre y ante todo un apacible continuador de la tradición: la tradición filosófico-teológica de corte agustiniano-avicebroniante, y la tradición franciscana. En muchos aspectos puede ser considerado como el segundo fundador de la Orden y, desde luego, con él adquirieron las iniciativas doctrinales franciscanas su fórmula definitiva[18].

b) Alcance y valoración de la filosofía bonaventuriana

Cuando Étienne Gilson publicó en 1923 su importante monografía sobre la filosofía bonaventuriana[19], se abrió un largo y duro debate histórico-doctrinal entre los medievalistas sobre las siguientes dos cuestiones: 1) si San Buenaventura pretendió elaborar una filosofía autónoma con relación a su propia síntesis teológica; y 2) si su filosofía supuso un punto de vista original y distinto con relación a otros intentos filosóficos contemporáneos. Obvia-

---

[17] Existe una magnífica edición crítica de sus *Opera omnia*, preparada por los franciscanos de Quaracchi, 10 vols. (1882-1902). Hay una edición con el texto latino de Quaracchi y traducción castellana, publicada por la BAC, Madrid 1945-1958, 6 vols. (Aunque esta edición bilingüe no es completa, a ella nos referiremos siempre que nos resulte posible).

[18] Cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *El pensamiento teológico franciscano: San Buenaventura, Duns Escoto, Guillermo de Ockham*, en ScrTh 14 (1982) 847-861. Véase también Joseph RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, Schnell und Steiner, München y Zürich 1959 (traducción italiana actualizada en Nardini, Firenze 1991).

[19] Cfr. Étienne GILSON, *La filosofía de San Buenaventura*, trad. cast., DDB, Buenos Aires 1948. Vid. también ID., *La filosofía en la Edad Media* (1952), trad. cast., Gredos, Madrid ^{2}1972, p. 412.

mente el punto de partida del debate estaba constituido por las dos respuestas de Gilson, que en síntesis podrían formularse así: aunque resulta indudable que en el corpus bonaventuriano hay una filosofía, tal filosofía no puede considerarse autónoma en sentido estricto, sino que está al servicio de sus planteamientos teológicos y místicos; su filosofía resultaría ininteligible separada de la fe, independientemente de la Revelación; por tanto, puede denominarse, con todo derecho, "filosofía franciscana" o "metafísica de la mística cristiana". Bajo tal perspectiva, la filosofía bonaventuriana –diría Gilson abordando el segundo de los interrogantes– no es rigurosamente comparable con ninguna de las tesis filosóficas fundamentales de Santo Tomás de Aquino, y debe adscribirse al círculo de la corriente *agustiniano-avicebroniante*, es decir, a la síntesis mística del agustinismo medieval.

Frente a la posición gilsoniana se levantaron críticas importantes, entre las cuales destaca por su contundencia la de Fernand Van Steenberghen, que podríamos resumir en los siguientes términos[20]: la filosofía que elaboró San Buenaventura sólo depende de la experiencia y de la razón; la espiritualidad franciscana inspiró ciertamente su actividad religiosa y moral, pero no tuvo influencia decisiva sobre la configuración de su filosofía. Tal filosofía bien podría denominarse *aristotelismo neoplatonizante*, pues su actitud hacia el Estagirita fue más bien benigna y favorable en la etapa profesoral, primera de su carrera, aunque se endureció hacia el término de su vida, quizá por causa de los conflictos que los partidarios del aristotelismo heterodoxo habían desatado en París[21]. En todo caso –tal sería el punto de vista de Van Steenberghen– no debería hablarse de una oposición radical entre la filosofía de Santo Tomás y la de San Buenaventura, ya que ambos bebieron fundamentalmente en las mismas fuentes. Y, desde luego, la concepción de ambos, sobre la naturaleza de la filosofía, habría sido substancialmente coincidente.

Entre estas dos posiciones encontradas, Copleston ha señalado la validez y los límites de cada una de ellas[22]. Gilson habría exagerado la oposición y aversión de San Buenaventura hacia los filósofos paganos, especialmente hacia Aristóteles, y también habría destacado demasiado el alcance de esa supuesta síntesis filosófica heterónoma –con relación a la Teología– elabora-

---

20 Cfr. Fernand VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, cit. en nota 3, pp. 167-240.

21 Cfr. sobre este tema: Sofia VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano 1974, pp. 29-33. La radicalización del Seráfico resulta patente si se comparan la *Epistola de tribus quaestionibus* (redactada cuando recién había terminado sus estudios de Artes, en 1243) y las series de sermones parisinos pronunciados entre 1267 y 1273.

22 Cfr. Frederick COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, trad. cast., Ariel, Barcelona ²1975, II, p. 245.

da por el Doctor Seráfico. En cambio, Van Steenberghen habría minusvalorado la originalidad filosófica de San Buenaventura.

En todo caso, parece indudable que hay en el corpus bonaventuriano verdaderos desarrollos filosóficos, válidos por sí mismos, construidos con la sola herramienta de la razón y con apoyo en todo tipo de autoridades, incluido Aristóteles. Importa advertir, no obstante, que tales desarrollos sólo suelen presentarse en función de algún problema teológico, es decir, en la medida que son necesarios para solventar dificultades que la Revelación plantea a la razón iluminada por la fe. También conviene señalar que esa filosofía difiere de la síntesis filosófica que Santo Tomás elaboraba por esos mismos años. Entre ambos pensadores fueron tan importantes las discrepancias en temas filosóficos básicos, que sería escamotear el problema afirmar que sus respectivas tesis coinciden substancialmente. Buena prueba de ellos son dos manuscritos medievales, publicados por los editores de Quaracchi (Florencia), de finales de los siglos XIII y XIV, respectivamente, en que se enumeran ciento diez tesis filosófico-teológicas, en las cuales, a juicio de los anónimos autores de tal inventario, Tomás de Aquino y Buenaventura discreparon fundamentalmente[23].

c) Demostración de la existencia de Dios

La teodicea bonaventuriana y, dentro de ella, los principios que fundamentan la demostración de la existencia de Dios, constituyen una de las pruebas más interesantes para valorar la síntesis del Doctor Seráfico.

---

[23] La edición de tales manuscritos puede verse en las *Opera omnia* de SAN BUENAVENTURA, preparadas en Quaracchi (Q I, pp. LXXa-b; Q II, pp. IIIb-Va; Q III, pp. IVa-b). El más antiguo de esos dos manuscritos procede de la Biblioteca Burghesiana (Roma) y el otro, de la Biblioteca Municipal de Lüneburg (Alemania Federal). En la Biblioteca de la Catedral de Pamplona existe también un manuscrito, quizá dependiente de los dos anteriores, fechable a finales del siglo XV, con 23 proposiciones en que discreparon Tomás de Aquino y Buenaventura: cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *Santo Tomás y San Buenaventura frente al "mal uso" (Ms 52, folio 1vto., de la Catedral de Pamplona)*, en "Rivista di Filosofia Neo-scolastica", 68 (1976) 189-214; ID., *Nota sobre las discrepancias entre Santo Tomás y San Buenaventura en tres manuscritos bajomedievales*, en "Bulletin de Philosophie Médiévale", 24 (1982) 91-92. Cfr. también Édouard-Henri WÉBER, *Dialogue et dissensions entre Saint Bonaventure et Saint Thomas à Paris (1252-1273)*, J. Vrin, Paris 1974 (centrado en la discusión antropológica); y Letterio MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla* "philosophia" *alla* "contemplatio", Accademia Ligure di Scienze e Lettere, Genova 1976, p. 195.

Tres cuestiones de fondo están presupuestas en esa demostración. En el punto de partida hallamos el tema de las ideas divinas y la iluminación, que recibe de San Agustín. Sobre la base de ellas, San Buenaventura podrá conjugar la omnipotencia, la providencia y la creación con la ciencia y libertad divinas: no se olvide las dificultades que el análisis de los atributos divinos había presentado a las metafísicas de corte neoplatónico, arábico y aristotélico. En cuestión tan importante, el Seráfico será consciente de andar un camino distinto del que habían seguido los grandes maestros de la antigüedad clásica: distinto de Platón, que descubrió las ideas subsistentes en el mundo ideal, y de Aristóteles, que las negó[24]. Supuestas las *ideas* en Dios, la doctrina agustiniana de la *iluminación* constituirá el oportuno complemento gnoseológico, cuya expresión ontológica será el *ejemplarismo*[25].

La triple opción (ideas divinas, iluminación y ejemplarismo) que acabamos de reseñar, nos permiten mostrar la existencia de Dios, que es por sí misma evidente. Por consiguiente, de cualquiera de nuestras afirmaciones sobre la realidad puede deducirse que Dios existe[26]. Nuestro discurso, en la medida en que sea expresión de las cosas, muestra con evidencia la existencia de Dios, puesto que las cosas son esencialmente ejemplares de las ideas divinas.

Aunque en el universo bonaventuriano tuvieron también cabida las pruebas de la existencia de Dios a partir del mundo sensible, fue la vía de la interioridad, de inspiración tan genuinamente agustiniana, su vía preferida. El Doctor Seráfico estaba tan convencido de la posibilidad de alcanzar la existencia de Dios mediante la reflexión del alma sobre sí misma, que tomó la reflexión sobre la creación como un puro recordatorio. Quizá haya sido ésta la razón de que presentase de forma tan sintética las pruebas de carácter cosmológico.

Por último, y también como un corolario de la doctrina de la iluminación, San Buenaventura estaba seguro de que sus pruebas de la existencia de Dios concluían en la existencia del Dios de la conciencia cristiana, es decir, en el Dios a Quien los hombres rezan, y no sólo en un puro principio primero de inteligibilidad[27]. Con ello no se quiere afirmar que San Buenaventura ignorara la distinción entre el ámbito de la razón y el orden de la fe, pues sabía que sin la fe muchos hombres conocen la existencia de Dios y a Él se dirigen con sus plegarias. Sin embargo –y ya lo advertimos en § 20e– la misma doctrina de la iluminación, tal como había sido formulada por San

---

24 Cfr. Sofia VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, cit. en nota 21, pp. 33-35.

25 Cfr. *Intinerarium mentis in Deum*, cap. 1 (BAC I, p. 565, n. 2).

26 Cfr. Étienne GILSON, *La filosofía de San Buenaventura*, cit. en nota 19, pp. 124-145.

27 Cfr. Frederick COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, cit. en nota 22, II, p. 251.

Agustín, proyectaba bastantes sombras sobre la adecuada distinción entre el orden natural y el orden sobrenatural. En tal contexto, ligeramente confuso, ¿puede extrañar que San Buenaventura sostuviera que el Dios demostrado como existente se manifestase al mismo tiempo como el Dios de la conciencia cristiana? Téngase en cuenta, además, que en tiempos del Doctor Seráfico no se había planteado todavía la dicotomía pascaliana entre el llamado "Dios de los filósofos" y el "Dios de la fe" (el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob), que se originaría como reacción al racionalismo de los siglos modernos. En todo caso, el Doctor Seráfico polemizaba directamente con el más puro aristotelismo al señalar que el Dios, cuya existencia había demostrado racionalmente, era el Ser absoluto, trascendente al cosmos mismo; y que no era, por tanto, sólo el primer motor inmóvil que ponía en marcha la evolución de las esferas celestes desde dentro del mismo Universo, constituyendo, en algún sentido, una parte del sistema en movimiento.

En el marco del espíritu metafísico que acabamos de describir, en el que toda criatura proclama, y esto es indudable para el ejemplarismo bonaventuriano, la existencia de Dios, el Doctor Seráfico ofrece cuatro vías "a posteriori" para probar la existencia divina[28]: **primera vía**: si hay un *ens ab alio*, debe de existir un *ens non ab alio*, es decir, el *ens per se*; **segunda vía**: si hay un *ens possibile*, existe el *ens necessarium*; **tercera vía**: si hay un *ens in potentia*, debe de haber un *ens in actu* y, por consiguiente, y en última instancia, un *actus purus*; **cuarta vía**: si hay un *ens mutabile*, debe de haber un *ens immutabile*[29]. Estas cuatro vías se fundamentan en el siguiente principio: conocer lo más y lo menos supone saber qué es lo más y lo menos. Si hay más y menos en un determinado género, forzosamente habrá máximo en ese mismo género. En cambio, no es exigida la existencia de lo mínimo. La impronta neoplatónica de este principio parece obvia, y en él se descubren fácilmente las trazas del Pseudo-Areopagita. Santo Tomás apelará también a él en su célebre cuarta vía, aunque con importantes correcciones, al introducir el principio de que los trascendentales se convierten entre sí.

Sin embargo, no es en la prueba "a posteriori" donde se revela la mayor fuerza especulativa del santo franciscano, sino quizá en una versión propia del *argumento anselmiano* o prueba "a simultaneo" de la existencia de Dios[30]. La existencia de Dios –dice– es indudable desde el punto de vista

---

28 Cfr. *De mysterio Trinitatis*, q.1 a.1, nn. 10-20 (BAC, V, pp. 99-103); *In Hexaëmeron*, col. 5, n. 29 (BAC, III, p. 215); *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 5, n. 3 (BAC, I, pp. 613-615).

29 Cfr. la presentación de estas vías en: Sofia VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, cit. en nota 21, pp. 40-45.

30 Cfr. *De mysterio Trinitatis*, q.1, a.1, respondeo (BAC, V, pp. 111-113).

objetivo, pues el hombre tiene una idea innata y virtual de lo perfecto y una idea implícita y general de Dios. El tránsito de lo implícito a lo explícito puede llevarse a cabo por medio de la reflexión introspectiva, que está al alcance de todos. Además, continúa San Buenaventura, si negásemos la existencia de Dios, incurriríamos en una flagrante contradicción, porque negaríamos la fuente de la luz, necesaria para que el alma alcance la certeza en el conocimiento. Sin embargo, la existencia de Dios puede ser negada subjetivamente por causa de la debilidad de nuestra aprehensión, debilidad que es una de las consecuencias del pecado de origen. Todo ello supuesto, el argumento anselmiano se convierte en una proposición condicional: "Si Deus est Deus, Deus est". Si eso que llamo Dios tiene todos los atributos que convienen a la esencia divina, entonces ese ser, que es Dios, existe necesariamente. En otros términos: si mi idea de Dios reúne exactamente todos los atributos divinos que le corresponden por esencia, esa idea existe en la realidad y no sólo en mi pensamiento, puesto que sólo puedo haber llegado a esa idea por vía iluminativa.

d) Principales perspectivas filosóficas bonaventurianas[31]

Por temperamento y por virtud, como ya se ha dicho, San Buenaventura fue un apacible continuador de la tradición. Él mismo lo reconocía: "Así como en el primer libro de las *Sentencias* me adherí a las opiniones comunes de los maestros, especialmente a los puntos de vista de nuestro padre y maestro de feliz memoria Alejandro [de Hales], así en los siguientes. [...] No pretendo oponerme a las nuevas opiniones, sino retener las comunes y probadas"[32]. Por consiguiente, no hay que esperar ningún planteamiento novedoso en la filosofía bonaventuriana: todo lo que él afirme habrá ya sido expuesto y justificado por alguno de los grandes maestros que le precedieron: Aristóteles (en temas lógicos, y en la doctrina de las sensaciones y de la abstracción); Agustín (en las cuestiones del autoconocimiento intuitivo del alma, y en la doctrina de la iluminación, de las ideas y de las razones seminales); Avicena (en la distinción entre esencia y existencia); Avicebrón (en la tesis

---

[31] Cfr. Bernhard GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, en Friedrich UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, cit. en nota 3, II, pp. 386-396; Maurice DE WULF, *Historia de la Filosofía Medieval*, cit. en nota 6, II, pp. 104-109; Fernand VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, cit. en nota 3, pp. 215-218; y Efrem BETTONI, *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Ed. Biblioteca Francescana, Milano 1973.

[32] *Praelocutio in II Sent.* (Q II, 1a).

del hilemorfismo universal); Anselmo de Bec (en la aceptación del argumento "a simultaneo"); Roberto Grosseteste y Alejandro de Hales (en la doctrina de la luz y de la pluralidad de formas substanciales); etc. La originalidad del Doctor Seráfico consiste, y no es poco mérito, en haber conseguido una armónica síntesis de todos esos elementos dispersos en distintos autores y a veces de procedencia tan heterogénea. San Buenaventura fue, por tanto, el genial creador de una filosofía de corte aristotélico-neoplatónico-aviceniano-avicebroniante. He aquí, brevemente, sus principales perspectivas filosóficas:

Primera: En el estudio de los atributos divinos, se detuvo particularmente en señalar y analizar las "razones eternas". Muy emparentada con las razones eternas se encuentra la doctrina del ejemplarismo. Consideró imposible y contradictoria una creación "ab aeterno".

Segunda: En el marco general potencia-acto, de origen aristotélico, afirmó que todos los seres creados (también los ángeles y el alma) están compuestos de materia y forma. La materia da el existir concreto y determinado a la cosa, es decir, la *existencia*. La forma da a la materia su determinación esencial, es decir, su actualidad esencial (*actus essendi*). Existir y esencialidad se comportan entre sí como materia y forma, entre las cuales no hay relación trascendental, ni sólo de razón, sino *relación modal*. La relación modal implica una distinción que ni es la distinción real, ni la puramente de razón: más bien apunta hacia la distinción formal que habría de popularizar años después Duns Escoto (§ 87i). Además, y fiel a la tradición boeciana enriquecida en el transcurso de las generaciones, el Seráfico distinguió entre "quo est" (por ejemplo, la humanidad), "quod est" (hombre, es decir, el compuesto esencial) y "quis est" (Pedro, o sea, el compuesto individual)[33].

Tercera: La materia prima no es pasividad pura, sino que hay ya en ella cierta inseparable formalidad o forma de base. Dicho en otros términos: la materia prima es precisamente materia prima porque posee una cierta forma intrínseca, desde la misma creación, que es como el inicio o incoación de todas las demás formalidades (formas seminales) que podrán ser originados de ella, según los distintos agentes que actúen sobre ella. Si le faltase esa formalidad primera, que no está determinada a ser esto o lo otro, pero que en sí misma es perfecta, ni siquiera se podría hablar de materia prima. Ello no significa, sin embargo, que la materia prima semiformada, tal como acabamos de describirla, exista aparte de los entes concretos. San Buenaventura sólo se refirió a este substrato común material y actual de todas las cosas al

---

[33] Cfr. sobre este tema: Sofia VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, cit. en nota 21, p. 66. Cfr. también Raymond MACKEN, *Le statut philosophique de la matière selon Bonaventure*, en "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 47 (1980) 188-230 (con bibliografía).

comentar el hexamerón bíblico (la creación en seis días); y, además, el mundo bonaventuriano no es una única substancia que evoluciona accidentalmente, porque admite la pluralidad de formas substanciales en el compuesto. Pero es indudable que el Doctor Seráfico consideró que la materia prima es ya “algo”, en algún sentido; pues, si no fuese “algo” sería “nada”, y de la nada nada se hace.

Cuarta: La primera forma substancial “dada” a la materia prima es la “luz”, cuya manifestación, que es un accidente, es el “lumen” (la luminosidad). Este carácter lumínico se encuentra en todo ser (Dios es la luz increada) y está muy relacionado con la operación de conocer, actividad que es también de índole luminosa, como enseñaba la tradición agustiniana. La formalidad lumínica coexiste con otras formas substanciales, la última de las cuales, denominada “forma complectiva”, da al ser su específica perfección. Buenaventura consideró, además, que la tesis de la unicidad de la forma substancial era un error filosófico. (¿Influencia de Roberto Grosseteste?).

Quinta: La doctrina del intelecto agente le pareció insuficiente, y por ello propuso como alternativa una gnoseología de corte agustiniano o doctrina de la iluminación. En efecto, el entendimiento agente no conoce, pero hace conocer. Sin embargo, ¿cómo puede hacer cognoscente si no conoce? Será preciso buscar otra explicación del origen de nuestro conocimiento. San Buenaventura estimó encontrarla en la doctrina de las razones eternas, porque ellas conocen –son ontológicamente idénticas con el Verbo divino– y en ellas Dios conoce todo. Por ello, pueden hacer cognoscente al hombre y darle a conocer las cosas. Lo cual no significa que el hombre lo conozca todo en las ideas divinas: esto sería una forma de ontologismo, extraño a la mente bonaventuriana. Afirma, en cambio, que, abstraída la *species* de la cosa –la cual es forzosamente copia de las ideas divinas–, la mente humana precisa una cierta iluminación divina que la lleve a intuir el ejemplar en la *species* o copia. De ahí que las razones eternas sean directrices y reguladoras del conocimiento humano, pero insuficientes sin la iluminación divina.

Sexta: El alma humana es una substancia, un *hoc aliquid* capaz de existir por sí, de actuar y de padecer. Este alma, compuesta de materia y forma, es a su vez la forma del cuerpo, que también es una substancia compuesta de materia y forma. El alma es, por tanto, la forma substancial última que da al hombre su específica perfección, compatible con otras formas substanciales: por ejemplo, con la forma substancial que hace al cuerpo ser cuerpo. Por ser una substancia, el alma está pronta a desprenderse del cuerpo, subsistiendo a pesar de la separación. Distingue, además, entre el alma y sus dos únicas potencias intelectivas (las potencias sensitivas pertenecen al cuerpo), pero no lleva la distinción entre el alma y la inteligencia y la voluntad hasta el extremo de considerar que las potencias tienen carácter accidental con respecto al

alma. Estima que las potencias del alma están en la línea de la substancia, aunque propiamente no son substanciales. Esta posición, quizá un tanto ambigua, desembocará en otros autores franciscanos (Juan Duns Escoto, entre ellos) en el rechazo de la distinción real entre el alma y sus potencias, y en la consideración de las potencias como pura manifestación activa del alma, en la línea del conocimiento o del querer. Esta tesis psicológica tendría importantes implicaciones en la doctrina teológica de las virtudes infusas.

§ 74. Santo Tomás de Aquino (1224/5-1274)

a) Vida y obras[34]

Nació Tomás de Aquino, *Doctor Angelicus*, en 1224/25 en Roccasecca, cerca de Aquino, en la parte septentrional del Reino de Nápoles. Su padre, Landolfo de Aquino, era noble gibelino, es decir, partidario del emperador Federico II, que había sido coronado en 1220. Su madre, Teodora de Teata, era de origen normando. Fue el menor de siete hermanos.

A los cinco años fue llevado por sus padres al monasterio de Montecasino, donde fue ofrecido como oblato benedictino, con el propósito de que llegase a ser, con el paso de los años, abad de aquel importantísimo cenobio. En 1239, al ser excomulgado por el papa, el emperador expulsó, en represa-

---

[34] Las dos monografías más importantes sobre la biografía de Santo Tomás de Aquino y la cronología de sus obras son la de James A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obra y doctrina*, trad. cast. actualizada, EUNSA, Pamplona 1994; y Jean-Pierre TORRELL, *Iniciación a Santo Tomás: su persona y su obra,* trad. cast, EUNSA, Pamplona 2002. En nuestro resumen nos atendremos a los puntos de vista de Weisheipl. También deben destacarse: Angelus WALZ y Paul NOVARINA, *Saint Thomas d'Aquin*, trad. y adaptación franc., Publications Universitaires de Louvain, Paris-Louvain 1962; y Santiago RAMÍREZ y Victorino RODRÍGUEZ, *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía. Obras. Autoridad doctrinal*, BAC, Madrid 1975. Puede ser útil la consulta de obras que presentan aspectos parciales del mundo cultural de Santo Tomás: Antoine-Dalmace SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, Flammarion, Paris 1931; Marie-Dominique CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris [2]1954 (interesante por el estudio que presenta de la lengua y el método del Angélico); Josef PIEPER, *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*, en ID., *Filosofía medieval y mundo moderno*, trad. cast., Rialp, Madrid 1973, pp. 203-391; Frederick C. COPLESTON, *El pensamiento de Tomás de Aquino*, trad. cast., FCE, México 1976, reimpresión. En cuanto a voces de diccionarios y enciclopedias, recomendamos, por su concisión y brevedad: Richard HEINZMANN, *Thomas von Aquin*, en "Staatslexikon", 5 ([7]1989) 465-471; y Leo ELDERS, *Thomas von Aquin*, en LexMA 8 (1998) 706-711.

lia, a los benedictinos de esa abadía, y Tomás regresó con su familia. Ese mismo año fue enviado a estudiar a la Universidad de Nápoles. Allí vistió el hábito dominico en 1244, hacia el mes de abril. En mayo, cuando había emprendido camino hacia Roma, fue secuestrado por su familia, que le retuvo hasta el verano de 1245. Devuelto al convento dominicano de Nápoles, marchó a París a finales de 1245, donde permaneció hasta el verano de 1248, terminando su noviciado y continuando sus estudios. Es improbable que llevase a cabo esos estudios bajo la dirección de San Alberto Magno, que se hallaba en París por esas mismas fechas, regentando la cátedra para “extranjeros”. Cuando llegó a la capital del Sena había escrito ya dos opúsculos filosóficos, probablemente durante su confinamiento en Roccasecca: *De fallaciis* y *De propositionibus modalibus*.

En verano de 1248 pasó a Colonia, donde prosiguió su preparación, esta vez junto a San Alberto, hasta finales de 1252. De este período son sus comentarios a Jeremías y al Libro de las Lamentaciones, fruto de su actividad como bachiller bíblico. Fue ordenado sacerdote en 1250/51.

Regresó a París a finales de 1252 como bachiller sentenciario, cargo que ejerció durante cuatro años, hasta la primavera de 1256. En esos años tuvo lugar la primera polémica de los maestros seculares de la Universidad de París contra los mendicantes. De estos años son sus opúsculos: *De ente et essentia* y *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrem*, y sus comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En mayo o junio de 1256 recibió el nombramiento de maestro, pero no pudo tomar posesión de su cátedra hasta agosto de 1257. A finales de 1259 dejó París para trasladarse a Nápoles. En los años finales de su magisterio parisino redactó las *Quaestiones disputatae De veritate*.

La secuencia cronológica y de lugares, durante su período italiano, fue la siguiente: Nápoles (1259-61), Orvieto (1261-65), Roma (1265-67) y Viterbo (1267-68). Se descarta una estancia en Anagni. El encuentro con Guillermo de Moerbeke tuvo lugar en Roma o en Viterbo, no en Orvieto. De este período son, entre otras obras, la *Summa contra gentiles*, la primera parte de la *Summa theologiae*, y las *Quaestiones disputatae De malo*, *De potentia* y *De spiritualibus creaturis*.

En enero de 1269 estaba de nuevo en París, donde ocupó por segunda vez la cátedra para “extranjeros” en la Universidad, hasta verano de 1272. Su segunda regencia fue provocada, probablemente, por la segunda polémica antimendicante de París y por la irrupción del “aristotelismo heterodoxo” en las aulas de la Facultad de Artes. De su segundo magisterio parisino son sus grandes comentarios a Aristóteles: *Super Physicam*, *Super Metaphysicam*, *Sententia libri Ethicorum* y *Sententia super de anima* entre otros. También redactó algunos escritos polémicos: la *Quaestio disputata De ani-*

ma, De aeternitate mundi contra murmurantes, De unitate intellectus contra averroistas. Culminó la segunda parte de la *Summa theologiae* y llevó a cabo comentarios a la Sagrada Escritura. Estos años parisinos fueron testigos de sus luchas doctrinales contra el partido de los averroístas, encabezado por Siger de Brabante, y de sus dificultades con la corriente agustiniano-neoplatonizante, defendida principalmente por los maestros franciscanos.

En verano de 1272 abandonó París y se dirigió a Nápoles. En la cuaresma de 1273 predicó sus célebres sermones sobre el Credo, Padre nuestro, Avemaría y Decálogo. Continuó la redacción del *Compendium theologiae*, iniciada en 1269, que dejaría inacabado. Redactó el opúsculo *De substantiis separatis* y comenzó el dictado de la tercera parte de la *Summa theologiae*, que no pudo concluir. El 6 de diciembre de 1273 tuvo una alta visión de Dios y, a partir de esa fecha, se negó a proseguir su obra teológico-filosófica. Falleció el 7 de marzo de 1274, en el monasterio de Fosanova, camino del Concilio II de Lyón.

Fue canonizado por Juan XXII, el 18 de julio de 1323, y declarado Doctor de la Iglesia, el 11 de abril de 1567, por San Pío V[35].

---

[35] Existen las siguientes versiones completas y modernas de sus *Opera omnia*: Vivès, Paris 1871-1880 (2.ª ed. 1889-1890), 34 vols.; Fiaccadori, Parma 1852-1873, 25 vols. La edición crítica, a cargo de la Comisión Leonina (Roma), inició sus publicaciones en 1882 y ha alcanzado aproximadamente la mitad del corpus tomasiano. Ediciones parciales: la más conocida se debe a la Editorial Marietti (Turín), con sólo el texto latino. En lengua castellana: *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1948 ss., 16 vols.; *Suma contra los gentiles*, BAC, Madrid ^{2}1967-1968, 2 vols.; *Compendio de Teología*, Rialp, Madrid 1980; sermones de la Cuaresma de 1273, en *Obras catequéticas*, Eunate, Pamplona 1995; algunos opúsculos filosóficos en "Biblioteca de Iniciación Filosófica", Aguilar, Buenos Aires 1954 ss., 3 vols.; una nueva versión de la *Suma de Teología*, BAC, Madrid 1988-1994, 5 vols; etc. Ha comenzado la edición española de su *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, a cargo de Juan Cruz Cruz, en EUNSA ("Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista", 35), Pamplona 2002 (I, dist. 1-21). En esta misma "Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista" se ha publicado importantes traducciones de Santo Tomás al castellano: *Cuestión disputada del alma* (2001), *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación* (1999), *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (2001), *Exposición sobre el libro de las causas* (2000), *Cuestión disputada sobre las virtudes generales* (2000), *Comentario a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y lo sensible y Sobre la memoria y la reminiscencia* (2001), *Comentario a la Física de Aristóteles* (2001), *Comentario a la Política de Aristóteles* (2001), *El ente y la esencia* (2002), *Comentario a los Analíticos posteriores de Aristóteles* (2002), etc.

b) Autoridad doctrinal de Santo Tomás[36]

Los primeros elogios a su actividad filosófico-teológica proceden de tres maestros de París, contemporáneos suyos: San Alberto Magno, Siger de Brabante y Rogelio Bacon. Los tres le sobrevivieron, y no mudaron su parecer ni siquiera después de las condenas del obispo Esteban Tempier, promulgadas en 7 de marzo de 1277 (cfr. *infra* § 77). Conviene subrayar, además, que ninguno de los tres maestros aludidos aceptó globalmente la síntesis tomasiana, aunque esto no fue óbice para que reconocieran la calidad científica del corpus tomasiano y la novedad e interés de sus particulares puntos de vista.

No obstante la fama y renombre de que gozó en el mundo universitario parisino, Santo Tomás, que tan activamente había intervenido en las polémicas con los averroístas de finales de la década de los sesenta, se vio salpicado, después de muerto, por las censuras de 1277, que precisamente eran antiaverroístas. Es cierto que las condenas de Esteban Tempier no aludían directamente a Santo Tomás en ningún caso o, a lo sumo, en muy pocos. Pero no cabe duda de que los censores parisinos tuvieron muy presente, en su tarea recopiladora, la síntesis aquiniana[37]. Las suspicacias hacia las tesis más novedosas de Santo Tomás se habían originado por el claro distanciamiento del Angélico con relación a una serie de puntos del agustinismo-neoplatonizante de los teólogos de París. Sea de ello lo que fuere, parece incuestionable que los censores pretendían alcanzar la doctrina tomasiana y que la opinión pública universitaria estaba al tanto de esos propósitos. Por ello, después de la canonización del Angélico, el obispo Esteban Bourret (14 de mayo de 1324) anuló la condenación del 7 de marzo de 1277 en cuanto a los artículos que se referían o podían referirse a la doctrina del Aquinate.

---

[36] Seguimos la exposición de Santiago RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino*, cit. en nota 34, sección tercera ("Autoridad doctrinal de Santo Tomás"), pp. 161-291. Para los textos pontificios que traten de la autoridad de Santo Tomás, nos remitimos a la obra clásica en la materia: Jacques J. BERTHIER, *Sanctus Thomas Aquinas "Doctor Communis" Ecclesiae*, Editrice Nazionale, Roma 1914, vol. I: *Testimonia Ecclesiae*.

[37] Cfr. Roland HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain-Paris 1977: treinta artículos contra Siger; trece contra Boecio de Dacia; cuatro contra un autor anónimo publicado por Philippe Delhaye; cinco contra un autor anónimo que ha publicado Albert Zimmermann; cinco contra un anónimo publicado por Maurice Giele; y sólo un artículo que alude a las *Sentencias libri Ethicorum* de Tomás de Aquino. Además, pero con menor seguridad, Hissette afirma que: otros catorce artículos se refieren a Siger, tres a Boecio de Dacia, tres al anónimo de Delhaye y uno al anónimo de Giele. Hasta aquí sus conclusiones (p. 314). Cfr. del mismo autor: *Étienne Tempier et ses condamnations*, en "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 47 (1980) 231-270.

Las censuras de 1277 tuvieron, en todo caso, un efecto negativo sobre la aceptación de la síntesis tomasiana. Guillermo de la Mare publicó, hacia 1278, un *Correctorium fratris Thomae*[38], que pocos años después, en 1284, habría de ser aprobado y recomendado por el capítulo general de la Orden franciscana, celebrado en Estrasburgo, como antídoto de los supuestos errores del Doctor Angélico. La sospechas, no sólo sobre la validez de las tesis más características tomasianas, sino incluso sobre su ortodoxia cristiana, pesaron sobre el Aquinate durante más de cincuenta años, y sólo comenzaron a desvanecerse después de la canonización, en 1323.

Desde finales del siglo XIX, una serie de actos pontificios de singular relieve han consolidado la autoridad científica de Santo Tomás entre los católicos. Tales actos son eslabones de una cadena ininterrumpida de elogios y recomendaciones, que se remontan a la canonización. León XIII publicó su encíclica *Aeterni Patris*, en 1879; San Pío X dio a conocer su *Motu proprio Doctoris Angelici*, en 1914[39]; las indicaciones del Código de Derecho Canó-

---

[38] Cfr. Palémon GLORIEUX, *La littérature des Correctoires*, en "Revue Thomiste", 11 (1928) 69-96; ID., *Les Correctoires. Essai de mise au pont*, en "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 14 (1947) 287-304.

[39] La insistencia de San Pío X en que se siguiera, en los centros de formación de futuros sacerdotes, principalmente (*praecipue*) la filosofía de Santo Tomás, motivó una serie de consultas a la Santa Sede sobre la formulación de las tesis genuinamente tomasianas, especialmente en el ámbito de la metafísica. Con ánimo de disipar las dudas de los profesores de seminarios y facultades eclesiásticas, y también con la intención de orientar la docencia de las ciencias filosófico-teológicas, la Sagrada Congregación de Estudios sometió al papa Pío X la aprobación de las famosas "XXIV tesis tomistas", que fueron publicadas –después de muchas vacilaciones– en julio de 1914. Tales tesis, como se señala en la exposición de motivos, "contienen los más importantes principios y afrimaciones del Santo Doctor". Al poco tiempo de publicarse, y siguiendo en esto también la voluntad de los pontífices sucesores de San Pío X, comenzaron a editarse comentarios, glosas o paráfrasis, más o menos extensas, a las citadas tesis. En este punto se adelantó, con toda la autoridad que le concedía el haber sido el redactor material de las XXIV tesis, Guido Mattiusi (1915), a quien pronto siguió Edouard Hugon (1920) y después otros análisis, algunos de los cuales han conocido numerosas ediciones y traducciones: por ejemplo, los de Réginald Garrigou-Lagrange, Antoine-Dalmace Sertillanges y Paul-Bernard Grenet, entre otros. Estas tesis provocaron una fuerte polémica, al poco de su publicación, que duró varios años. Sobre la preparación de las XXIV tesis, la resistencia de Pío X en promulgarlas, el acto de promulgación a cargo de la Congregación de Estudios y no del papa, aunque con aprobación de éste, y su valor vinculante, véase: Josep Ignasi SARANYANA, *Grandes maestros de la teología*, cit. en nota 14, pp. 190-206 (con bibliografía); Enrique Miguel AGUADO, *Génesis histórica de las XXIV tesis tomistas*, tesis doctoral, Universidad de Navarra (Facultad Eclesiástica de Filosofía), Pamplona 1990, *pro manuscripto*; Francisco CANALS VIDAL, *Génesis histórica de las XXIV tesis tomistas. Una investigación importante para la historia de la Iglesia*, en "Sapientia", 53 (1998) 97-110.

nico, de 1917, y las determinaciones de Pío XI en la Encíclica *Studiorum ducem*, de 1923, fueron también hitos importantes en lo que se ha llamado "restauración del tomismo". Finalmente, no podemos olvidar las dos referencias del Concilio Vaticano II; la carta de Pablo VI titulada *Lumen Ecclesiae*, de 1974; el discurso de Juan Pablo II en la Pontificia Universidad de Santo Tomás, de 1979; las recomendaciones del Código de Derecho Canónico, de 1983; y las expresas alusiones (especialmente los nn. 44 y 58) de la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II, de 1998.

Una pregunta brota casi espontáneamente: ¿por qué ese reconocimiento tan generalizado, que no decae con el paso de los siglos, sino que aumenta? ¿Por qué ha inspirado siempre tanto respeto el modo de filosofar de Santo Tomás, si exceptuamos algunas críticas disonantes de los ilustrados? ¿Por qué en un horizonte de soluciones filosóficas tan dispares como el nuestro, las aportaciones de Santo Tomás despiertan tanto interés?[40].

c) Fuentes de la filosofía aquiniana[41]

La filosofía de Santo Tomás es tributaria de una larguísima tradición histórica. En algún sentido puede decirse que el tomismo nace de la confluencia de las grandes corrientes de pensamiento que cruzaron la antigüedad y el medievo: platonismo y aristotelismo, helenismo y arabismo, paganismo y cristianismo, sin olvidar otras corrientes secundarias, como puede ser la filo-

---

[40] Un catálogo exhaustivo de las innumerables publicaciones que vieron la luz alrededor de 1974, con ocasión del centenario, sería casi imposible. Como botón de muestra puede consultarse la recensión del "Philosophisches Jahrbuch", 85 (1978) 398-419, que preparó Fernando Inciarte, en que se analizan seis obras colectivas, que suman quince gruesos volúmenes. La Facultad de Teología de la Universidad de Navarra editó un fascículo monográfico de ScrTh 6 (1974) 11-390 (con trabajos de José María Casciaro, Jesús García López, Cornelio Fabro, Carlos Cardona, Emilio Sauras, Lucas F. Mateo-Seco, Ramón García de Haro, Teodoro López, Antonio Aranda, Antonio Miralles y Josep Ignasi Saranyana) y un volumen conmemorativo en su "Colección Teológica", titulado *Veritas et sapientia*, preparado por Pedro Rodríguez y Juan José Rodríguez Rosado, EUNSA, Pamplona 1975.

[41] Puede verse un buen estado de la cuestión, con abundantes referencias bibliográficas (hasta 1972), en Fernand VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, cit. en nota 3, pp. 295-299. Otra buena relación bibliográfica en Sofía VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari-Roma 1973, pp. 177-180. Estudios más recientes en VV.AA., *Le fonti del pensiero di S. Thommaso*, en *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Edizioni Domenicane Italiane, Napoles 1975, vol. I (con trabajos sobre las fuentes aristotélicas, platónicas, agustinianas, árabes y latinas).

sofía hebrea. Santo Tomás supo aprovechar el inmenso trabajo de asimilación de sus predecesores, tanto lejanos como próximos, e intentó descubrir y acoger toda manifestación válida y verdadera del pensamiento humano, aun en sus manifestaciones menos brillantes y más secundarias, cualquiera que fuera su origen. Sin embargo, como ya hemos procurado señalar en distintas ocasiones a lo largo de estas páginas, la síntesis que logró el Angélico a partir de todos los elementos heredados supone una serie de intuiciones filosóficas netamente originales, de lo cual tuvieron conciencia algunos de sus contemporáneos, aunque quizá no llegaron a comprender su alcance. Véase, si no, lo que escribió Siger: "Aunque su conclusión sea verdadera [se refería a su noción de *esse*], no entiendo cómo la justifica"[42].

El marco básico de su filosofía, es decir, el entramado de sus principales tesis metafísicas es de origen aristotélico. Se sabe que Aquino había comenzado a familiarizarse con el Estagirita durante su primera estancia en la Universidad de Nápoles, al comienzo de sus estudios. Más tarde, su aprendizaje a la vera de San Alberto debió de ayudarle mucho a comprender el alcance y significado de la filosofía peripatética. Además, cuando Santo Tomás comenzó sus grandes comentarios sobre Aristóteles ya hacía al menos doce años que San Alberto había iniciado sus paráfrasis sobre el Filósofo griego. Sin embargo, no dudó en corregir al Estagirita en temas de tanta trascendencia como que la forma substancial no era la última perfección o acto más profundo de las cosas; o bien que Dios no era sólo el primer motor, sino causa primera radical del mundo, eficiente en sentido creador y ejemplar, el verdadero *Esse subsistens*; o, sobre todo, al ampliar el binario potencia-acto al campo trascendental de la *essentia-esse*.

Aceptó la autoridad indiscutible de San Agustín, especialmente en Teología, como puede comprobarse en sus doctrinas sobre la Trinidad, el pecado y la gracia. Pero se mostró cauteloso respecto al Obispo de Hipona en temas filosóficos. Aunque acogió e incorporó las doctrinas del trascendentalismo causal y el ejemplarismo divino, se apartó de San Agustín en otros temas: gnoseología, naturaleza del alma, cuestión de las razones seminales (que

---

[42] "Etsi conclusio vera sit, modum tamen ponendi non intelligo". Texto del ms Clm 9559, fol. 95r-95v, editado por Martin GRABMANN, en la *Miscellanea Francesco Ehrle*, Roma 1924, vol. I, pp. 103-147, y reproducido principalmente por él mismo en: "Acta Pontificiae Academiae Romana S. Thomae Aquinatis", nova series, 1 (1934) 62-64. Una edición mejor de todo el ms sigeriano, en el que el Brabantino estudia las opiniones de San Alberto y Santo Tomás sobre la esencia y el *esse*, en Cornelio Andrea GRAÏFF, *Siger de Brabant. Questiones sur la Métaphysique*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain-Paris 1948 (*Introductio*, q. 7, lin. 110-126). El texto completo de Siger, referido a Santo Tomás, puede consultarse en la nota 15, *supra*, de este mismo capítulo.

llevaba implícito el desarrollo del hilemorfismo universal), pruebas de la existencia de Dios, etc.[43].

Mucho influyó en él la obra *De divinis nominibus* del Dionisio Pseudo-Areopagita. Se conserva un autógrafo suyo que reporta las explicaciones de San Alberto sobre ese libro, que debe fecharse durante su estancia coloniense. Años después él mismo emprendería, durante su *soggiorno* italiano (en 1265), una amplia exposición de ese opúsculo. De allí tomó buena parte de las doctrinas sobre los trascendentales (quizá influido también por la *Summa de bono* de Felipe el Canciller y, sobre todo, por la *Summa halensis*), el valor de las teologías apofática y catafática (negativa y afirmativa) para el conocimiento de la esencia divina, la doctrina sobre el orden cosmológico del universo, la solución al problema del mal (completando la visión que había obtenido de San Agustín), etc.

De Boecio, especialmente de su *De hebdomadibus*, obtuvo el famoso *binarium* "quod est" y "quo est" o *esse*, que reinterpretó dándole un alcance que quizá no había tenido en el contexto de su creador. También tomó de Boecio varias e importantes definiciones, como las de eternidad, persona, destino, providencia, etc. El *Liber de causis*, que glosó durante su segundo magisterio parisino (1271-72), le sirvió también para perfilar su noción de *esse*. Asimismo, de Avicena acogió probablemente la distinción real entre *essentia* y *esse*, que entendió de forma muy distinta a como la había concebido el gran pensador árabe[44].

Por último, y aunque Santo Tomás distinguió cuidadosamente entre el orden de la razón y el de la fe, no se puede negar que la Revelación cristiana le ofreció una serie de preciosas informaciones que supo incorporar a su síntesis filosófica. Por ejemplo, la noción de creación, que le permitió entender correctamente el principio de causalidad y los conceptos de necesidad y contingencia; la noción de espíritu puro creado o ángel, que le permitió perfilar su doctrina de la subsistencia de las formas puras y rechazar el hilemorfismo universal; la autorrevelación de Dios en el libro del Éxodo, que le

---

[43] Cfr. Étienne GILSON, *Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Agustin*, en *Mélanges Mandonnet*, Vrin, Paris 1930, vol. I, pp. 371-383 (artículo fundamental sobre el tema); ID., *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, en AHDL 1 (1926/27) 5-127; Charles BOYER, *Saint Thomas et Saint Augustin*, en VV.AA., *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero*, Pontificia Accademia di San Tommaso, Città Nuova Editrice, Roma (s/f: 1975?), I, pp. 72-82.

[44] Abelardo LOBATO, *Avicena y Santo Tomás*, en "Estudios Filosóficos", 4 (1955) 45-80; 5 (1956) 83-130 y 511-551; Clemens VANSTEENKISTE, *Autori arabi e giudei nell'opera di San Tommaso*, en "Angelicum", 37 (1960) 337-401; y José M.ª CASCIARO, *Santo Tomás ante sus fuentes*, en ScrTh 6 (1974) 11-65.

ayudó a descubrir el constitutivo metafísico o formal de Dios; el misterio de la Unión hipostática, que le puso en contacto con las definiciones de persona y naturaleza; etc.

§ 75. Rasgos generales de la síntesis filosófica tomasiana

Tres coordenadas definen la síntesis tomasiana[45]: una en cuanto a sus contenidos (es una "filosofía del ser"); otra en cuanto a la finalidad (es una filosofía que busca la verdad)[46]; y, por último, otra en cuanto al obrar (es una filosofía que analiza el esfuerzo del hombre por alcanzar el bien). A estas tres coordenadas, que merecen cada una un epígrafe propio, añadiremos un cuarto epígrafe dedicado a la filosofía social o política del Angélico, y un quinto, sobre el "pulchrum".

a) Filosofía del ser[47]

Primero: Santo Tomás repite al menos tres veces, apoyándose en Avicena, que "aquello que primeramente concibe el intelecto como lo más evidente y en lo cual vienen a resolverse todas sus concepciones, es el ente"

---

[45] Véase, en otras exposiciones de conjunto publicadas en lengua castellana: Martin GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino*, trad. cast., Labor, Barcelona ²1945; Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *La síntesis tomista*, trad. cast., DDB, Buenos Aires 1946; Gallus María MANSER, *La esencia del tomismo*, trad. cast., CSIC, Madrid ²1953; Frederick COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás*, trad. cast., FCE, México 1960; Cornelio FABRO, *Introducción al tomismo*, trad. cast., Rialp, Madrid 1967; Carlos CARDONA y Fernando OCÁRIZ, *Tomás de Aquino*, en GER 22 (1975) 553a-562b; Stanislas BRETON, *Santo Tomás*, trad. cast., Edaf, Madrid 1976; Étienne GILSON, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, trad. cast., EUNSA, Pamplona 1978; Gustavo Eloy PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1978; Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Tomás de Aquino: razón y fe*, Cincel, Madrid 1986; ID., *Metafísica tomista: ontología, gnoseología y teología natural*, EUNSA, Pamplona 2001; y Mauricio BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, UNAM ("Cuadernos del IIF", 24), México 2000.

[46] *De caelo et mundo*, lib. I, lect. 22 (ed. Spiazzi, n. 228): "El estudio de la filosofía no es para saber qué han pensado los hombres, sino para buscar la verdad".

[47] Cfr. la excelente exposición de Fernando OCÁRIZ, *Rasgos fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, en VV.AA., *Las razones del tomismo*, trad. cast., EUNSA, Pamplona 1980, pp. 50-78.

(cfr. § 58b)[48]. Es su famosa tesis: "Primo in intellectu cadit ens" o, de otro modo: "primum quod in intellectum cadit, est *ens*"[49]. Estas palabras del Aquinate han dado lugar a una larga discusión. Aquino no trata de establecer, al hacer tal afirmación, cuál sea el objeto preciso del primer conocimiento intelectual humano, es decir, del primero en el despertar de nuestra inteligencia. Si ésta hubiese sido su intención, habría abocado ya en la inextricable discusión de la Segunda Escolástica, sobre si el primer conocido del intelecto humano es el ente concreto sensible, con un conocimiento confuso y actual; o bien el primer singular material que nos llega antes que ningún otro por la vía sensitiva[50]. Santo Tomás sólo quiso señalar que, al conocer, lo primero que nuestra inteligencia advierte es que algo existe, pues ente es lo que es. Lo primero y más evidente que sabemos de las cosas es que *son*[51]. De esta contemplación de la realidad *sub ratione entis*, la filosofía del Doctor Angélico saca su capacidad de acoger y "afirmar" todo lo que aparece ante el entendimiento humano como existente determinado. Tal afirmación del ente es, por tanto, expresión de su convencimiento de que toda la realidad está actualizada, tanto el espíritu que conoce, como las cosas que son conocidas. La metafísica tomasiana evita reducir la estructura de lo concreto a la estructura de nuestro lenguaje, es decir, a la de nuestro pensamiento abstracto. El ente no es un predicado, no es un concepto, no es como un género supremo. Aquino abre, con este planteamiento, una vía hermenéutica al texto aviceniano antes citado, que habría de ser abandonada posteriormente por filósofos tan importantes como Enrique de Gante, Juan Duns Escoto y, ya en el siglo XVI, por Francisco Suárez. El ente no es, pues, un denominador común que excluye la multiplicidad o, al menos, la hace bastante ilusoria, sino que el ser es a la vez lo más universal y lo más individual, porque sólo

---

48 Cfr. *De ente et essentia*, cap. I; *De veritate*, q.1, a.1c; *In I Metaphysicorum*, lect. 2.

49 *De potentia*, q.9, a.7, ad 15.

50 Cfr. Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad. Comentarios a la Cuestión* I "De Veritate" *y traducción castellana de la misma*, EUNSA, Pamplona 1967, pp. 22-23. En la Universidad de Navarra se lleva a cabo un estudio importante sobre el *De veritate*. Hasta ahora han aparecido trece volúmenes con la traducción de otras tantas cuestiones del *De veritate*, con estudios preliminares y anotaciones, en "Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria", 78, 87, 89, 108, 111, 114, 119, 121, 127, 129, 131, 142 y 148, editados por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, a cargo de Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés, José Ignacio Murillo, Ana Marta González, Ezequiel Téllez, María Jesús Soto-Bruna y María Socorro Fernández García.

51 Cfr. *In I Physicorum*, lect. 3, n. 53 (ed. Pirotta, p. 24a). Vid. Alejandro LLANO, *Gnoseología*, EUNSA, Pamplona 1983, pp. 123 ss. Sobre la noción de *non-ens*, cfr. Luis CLAVELL, *Il primo principio della conoscenza intellectuale*, en *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, VII, pp. 62-73.

se capta en las realidades individuales. El ente es común a todos los entes (y en tal sentido no es término equívoco), y es al mismo tiempo lo más individual (tampoco es unívoco). El ente es análogo[52].

Al captar la realidad del ente, el intelecto comprende, mediante un juicio preciso, qué sea la contradicción. De modo que, el principio de no-contradicción y el de identidad no son ni innatos, ni *a priori*, sino consecuencia y expresión del conocimiento de la realidad[53]. El pensamiento no pone la realidad en ningún caso, sino que la realidad se impone a la inteligencia: es decir, la inteligencia es expresiva de una realidad que es anterior a su propio ejercicio. (Sólo la inteligencia divina es capaz de "hacer" la realidad y, por eso, todas las cosas imitan la esencia divina).

Segundo: La experiencia nos presenta no sólo el ente, sino que manifiesta además que las cosas cambian. Al analizar el fenómeno del cambio, y comprobar la necesidad de hacer compatible el ser con el devenir, pues ambos son reales y no ficciones, la inteligencia humana descubre en la realidad cambiante dos principios constitutivos ínsitos: *potencia* y *acto*. Estos dos principios, descubiertos por Aristóteles y aceptados por Santo Tomás, no son primariamente ideas o nociones, sino constitutivos metafísicos de la realidad. Está claro que la pura potencia (pasiva), sin ninguna actualidad, no puede existir, a no ser que consideremos que la pura posibilidad es en sí misma una actualidad, cosa que algunos escolásticos afirmaron, y que Santo Tomás rechazó por considerarlo contradictorio, apartándose así de la doctrina del hilemorfismo universal. En cambio, el acto puro e ilimitado, es decir, no limitado por ninguna potencia, es posible. De todas formas, para el Angélico, al contrario que para otros escolásticos, la pura posibilidad del acto puro no implica *eo ipso* conocer su existencia real: tal existencia habría que demostrarla. Para Santo Tomás, las únicas demostraciones válidas de la existencia del Acto puro ilimitado (Dios) son las pruebas "a posteriori" (cinco vías).

Tercero: La misma consideración del cambio nos muestra que el par potencia-acto aparece en dos niveles de la realidad: si por el cambio surge una realidad que antes no existía, el plexo potencia-acto está constituido por

---

[52] Cfr. Joseph RASSAM, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, trad. cast., Rialp, Madrid 1980, pp. 38-45. Véase también José Luis FERNÁNDEZ, *El objeto de la lógica en Santo Tomás*, en "Anuario Filosófico", 8 (1975) 153-204. Se ha discutido mucho sobre la analogía del ente según Aquino. Cayetano dio una interpretación a este tema, que ha tenido una influencia decisiva en la orientación de la segunda escolástica (siglo XVI) y en la neoescolástica (finales del XIX y primeros años del XX). De esta cuestión hablaremos ampliamente en los §§ 101b y 108a-b, correspondientes a los capítulos 13 y 14, *infra*.

[53] Algunos estiman que Aquino evolucionó en relación al origen –innato o adquirido– de los primeros principios. Cfr. *infra*, § 75b.

la *materia prima* y la *forma substancial*. Si, no obstante el cambio, la cosa permanece lo que antes era, entonces ese plexo está constituido por la *substancia* y los *accidentes*. Estas reflexiones de Santo Tomás son muy importantes, porque, como primera medida, excluyen que se pueda identificar potencia con materia prima: toda materia prima es potencia, pero no toda potencia es materia prima. Y además tales consideraciones establecen que toda materia prima es potencia, pero no potencia pura, ya que la materia prima siempre está actuada –por ser real– por algún acto formal substancial: es inútil buscar en la realidad la materia prima aparte del ente, porque, o bien no existe esa materia, o si existe, no es ya materia pura, sino prima, es decir, actuada, constituyendo un ente concreto material. No debe confundirse esta materia prima actuada por una forma substancial, que es siempre esto o aquello contingente y material, con la materia prima semiformada –propia del pensamiento agustiniano y de todos los hilemorfismos universales–, que existe en cuanto materia prima antes de ser esto o lo otro.

También conviene hacer algunas precisiones sobre el par substancia-accidentes. Este par puede ser considerado a nivel lógico y a nivel metafísico. A nivel lógico, substancia es lo que la cosa es en sí misma, es decir, su esencia, su especie o la substancia segunda; y accidentes son realidades secundarias que acompañan a la substancia, pero que no son determinantes de lo que la cosa es en sí misma. En cambio, a nivel metafísico, los accidentes no son de ninguna manera algo externo a la substancia, sino modos de ser de la misma substancia, que pueden variar sin que la substancia deje de ser lo que era. Así, por ejemplo, lo que existe es una mesa-de-madera-de-un-metro-cuadrado, una orquídea-amarilla-en-un-jarrón, etc. Es inútil buscar en la realidad a la substancia sola. La substancia sin formas accidentales no existe[54], como tampoco existe, en el orden natural, el accidente al margen de la substancia[55]. Algunos filósofos, sin embargo, al comprobar que lo que se

---

[54] No entra ahora en nuestra consideración la aplicación de la noción de substancia, entendida análogamente, al Ser divino. Es obvio que en Dios no hay accidentes.

[55] Decimos “orden natural”, para dejar fuera de nuestro análisis el hecho milagroso de la existencia de accidentes sin substancia en la que inhieran, como es el caso de la Sagrada Eucaristía, según la explicación de Santo Tomás. Quizá sea sea este el momento de señalar que, según algunos autores, hubo una cierta evolución en Aquino acerca de la su manera de concebir la materia prima. En esta cuestión disputaron los antiguos comentaristas de Santo Tomás: Capreolo, Cayetano y Juan de Santo Tomás. El debate es importante y se polariza en torno a la autenticidad o no de una hipotético opúsculo primerizo del Aquinate, titulado *De natura materiae et dimensionibus interminatis*, que, según algunos, se podría fechar entre 1254 y 1256, contemporáneo a su comentario a las *Sentencias* lombardianas. Su autenticidad sigue discutida por muchos, entre ellos por James A. Weisheipl, porque en esa obra Aquino sostendría la condición semiformada de la materia prima, al menos de una primigenia materia prima.

presenta a los sentidos y manifiesta la substancia es siempre el accidente, pretendieron negar la realidad de la substancia. Tal negación, que se registra sobre todo a partir de la baja Edad Media, obedece a la insuficiente distinción entre la consideración lógica y metafísica del par substancia-accidentes. La consideración lógica de la substancia da lugar a la substancia segunda. Por ejemplo: *esta* rosa (que es roja) es la substancia primera; *la* rosa (tomada en sentido general y universal, como la "roseidad", es la substancia segunda. Está claro que la rosa, sin más, sólo existe en mi mente.

Cuarto: Los dos niveles del par potencia-acto que acabamos de considerar, en los que las formas (tanto substancial como accidentales) son siempre acto, se conocen con el nombre de *orden predicamental* o categorial. En cambio, el orden en que las formas son potencia, es el *orden trascendental*. En el orden trascendental (entendido en este sentido, no en el posterior sentido que le atribuirá Kant), el par potencia-acto se manifiesta en el plexo *esencia-ser*. Esencia es lo que es una cosa (roble, perro, hombre); es, por consiguiente, lo que se puede captar cuando se define. Hasta aquí la consideración lógica de la esencia, que no implica necesariamente su existencia extramental o en la realidad: yo puedo, por ejemplo, considerar la esencia de un centauro, aunque el centauro no existe ni haya existido nunca. Por eso, según Santo Tomás, no cabe que existan esencias puras al margen de mi pensamiento; y en mi mente existen precisamente porque son pensadas y sólo en cuanto pensadas. En la realidad extramental existen entes o cosas concretas. Esos entes son *tales* (un tilo, un perro, un hombre) porque tienen una esencia *determinada*. Esa esencia determinada está constituida, a nivel predicamental, por materia prima (si se trata de entes corpóreos), forma substancial y formas accidentales. Por ello, Santo Tomás repite tantas veces que en la esencia determinada de Sócrates entran estos huesos, estos músculos, esta alma, etc. Pero la esencia determinada y concreta no puede existir por sí misma, porque nada que es corruptible puede ser *causa sui*. Luego el existir debe venirle de fuera, pero no como algo extrínseco; sino como un acto intrínseco que no es una formalidad más, sino el acto de ser que hace que las formas sean (y, como consecuencia, que exista también la materia en los cuerpos). Por ello, también en los seres inmateriales, como los ángeles o

---

Sobre este tema, sosteniendo la tesis de un primer Aquino, muy próximo a las tesis del hilemorfismo universal, cfr. Paulo FAITANIN (ed.), *Tomás de Aquino. Sobre la naturaleza de la materia,* introd., texto bilingüe y notas del editor, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra ("Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria", 115), Pamplona 2000; e ID., *Ontología de la materia en Tomás de Aquino,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra ("Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria", 135), Pamplona 2001. La hipótesis de trabajo de Faitanin, aunque muy elaborada y digna de consideración, me parece poco verosímil.

espíritus puros, hay composición de potencia-acto, pues, suprimida la materia, y supuesto que la forma existe sin materia, todavía permanece la composición de la forma substancial con el ser[56].

Quinto: El orden trascendental conduce al descubrimiento del principio de causalidad, contemplado en su sentido más profundo: la causalidad trascendental o causalidad del ser en cuanto tal, que sólo puede ser obra de Dios. Cabe, por tanto, la consideración de la causalidad sólo a nivel predicamental, en el que se descubre cómo los seres se influyen unos a otros, y son causa del hacerse, aunque ninguno de ellos sea capaz de producir un ente de la nada, pues sólo ejercitan su causalidad sobre algo ya preexistente; y la causalidad a nivel trascendental, que puede causar de la nada, dando el existir en sentido absoluto.

b) Filosofía del conocer[57]

El principio inmediato del conocimiento humano es, según Santo Tomás, la facultad del alma que llamamos inteligencia, y no la iluminación divina, como decían los agustinistas, ni tampoco una especie de inteligencia superior e impersonal –como un intelecto posible universal y único para todos los hombres– como parece que afirmaban los averroístas. Si se desea precisar más, habrá que decir, con el Doctor Angélico, que el intelecto es una participación de la luz divina en nosotros, en el sentido de que nuestra inteligencia participa de la capacidad de conocer que tiene Dios por esencia. Santo Tomás consideró que es mayor título de honor para la divina omnipotencia crear una criatura dotada de verdadera actividad propia (es decir, que el hombre tenga en su inteligencia el principio inmediato de su entender); que crear una criatura cuyo entender sea algo meramente pasivo con respecto a la divina iluminación. De todas formas, para Aquino era evidente que la iluminación divina era siempre posible y nunca contradictoria con la actividad de nuestro intelecto, como, por ejemplo, en el don de profecía o en el don de inspiración de las Escrituras[58].

---

56 Cfr. *Summa theologiae*, I, q.50, a.2, ad 3.

57 Cfr. Cornelio FABRO, *Introducción al tomismo*, cit. en nota 45, pp. 50-59; ID., *Percepción y pensamiento*, trad. cast., EUNSA, Pamplona 1978, especialmente pp. 569-616. Cfr. también Carmen SEGURA, *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1991.

58 Cfr. *Summa contra gentiles*, lib. III, cap. 21.

Esta convicción del Aquinate maduró a lo largo de su vida. En los escritos de primera hora[59] parece advertirse un cierto extrinsecismo a propósito del origen de los primeros principios tanto del conocer como del comportamiento moral[60], que, en su juventud, consideró como preexistentes en nosotros naturalmente, sembrados en nuestra propia naturaleza, o sea, innatos en algún sentido. Pero su contacto directo con las obras del Estagirita le convenció del papel activo del intelecto en el proceso del conocimiento, y acabó afirmando sin ambages que el intelecto está vacío al inicio, como una "tabula rasa" en la que hay que empezar a escribir, sin ideas innatas; y que con el tiempo, por un proceso de inducción a partir de la experiencia, adquiere los primeros principios de ser y del obrar.

En la acción de conocer intervienen la persona entera y todas sus potencias. El rasgo más notable de la gnoseología tomasiana es la unión entre la actividad inteligible y el obrar sensitivo, muy descuidada por los autores de corte platónico. Todo ello es conforme, como resulta obvio, con su doctrina de la unión substancial del alma con el cuerpo. Por tanto, la intelección humana de las cosas se produce a través de los sentidos, según un doble movimiento: la inteligencia obtiene, a partir de la percepción sensible, los conocimientos universales y abstractos; y el entendimiento refiere los universales a las cosas concretas, volviendo a la experiencia de la que había partido, y alcanzando así su objeto propio: la "quididad" o naturaleza existente en la materia, o sea, el singular de una determinada naturaleza[61]. En consecuencia, se produce un conocimiento intelectual de las cosas singulares gracias a la continuidad entre la inteligencia y el conocer sensitivo. Para subrayar tal continuidad, Santo Tomás destacó especialmente, partiendo de Aristóteles, las funciones de los cuatro sentidos internos. En efecto; supuestas las sensaciones unificadas por el sentido común –también llamadas percepciones–, éstas pueden ser archivadas por la imaginación o fantasía. Hasta aquí la función de los dos sentidos internos denominados formales, porque sus objetos son las formas que están o han estado presentes. La valoración posterior de

---

59 Cfr. *In II Sententiarum*, dist. 24, q.2, a.3.

60 Sobre los primeros principios del obrar moral o "sindéresis", cfr. Ignacio de CELAYA, *La sindéresis, principio de rectitud moral*, en VV.AA., *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, EUNSA, Pamplona 1980, pp. 127-143. Sobre los primeros principios del conocer, cfr. Juan Fernando SELLÉS, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino*, en Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra ("Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria", 118), Pamplona 2000; ID., *El entendimiento agente según Santo Tomás*, en "Revista Española de Filosofía Medieval", 9 (2002) 105-124; y Cruz GONZÁLEZ AYESTA, *Hombre y verdad: gnoseología y antropología del conocimiento en las Q. De Veritate*, EUNSA, Pamplona 2002.

61 Cfr. *Summa theologiae*, I, q.84, a.7c.

tales percepciones, o estimación de las mismas, lo que da lugar a la experiencia, es función propia de la cogitativa (en los hombres) o estimativa (en los animales). El archivo de las experiencias o valoraciones corresponde a la memoria sensible (distinta de la memoria intelectual, que a su vez no es una potencia distinta de la misma inteligencia). Cogitativa y memoria constituyen, pues, los dos sentidos intencionales. En la filosofía de Santo Tomás, la cogitativa (o "razón particular") tiene un relieve especial como puente para unir el pensamiento abstracto con las experiencias singulares de la vida, y constituye el nexo necesario para la "conversio ad phantasmata" o conocimiento del singular.

En concreto, son funciones de la cogitativa: reconocer los contenidos de valor o de estimación; juzgar de los sensibles comunes (es decir, movimiento, reposo, número, figura y magnitud) y de los sensibles propios (color, sonido, olor, sabor y cualidades táctiles); preparar el fantasma o imagen (también llamada representación) de la cual el conocimiento pueda extraer la esencia; percibir en concreto las nociones ontológicas fundamentales (o sea, los sensibles "per accidens", es decir, aquellas cosas que por sí mismas no son perceptibles más que a través de sus accidentes, como la substancia, la cualidad, la realidad misma y los demás predicamentos) que el intelecto capta después en la universalidad de la abstracción. Por consiguiente, la cogitativa es lo más noble y alto en la parte sensitiva, que alcanza a la parte intelectiva participando de ella en algún modo como razón ínfima[62]. Es el puente entre el mundo sensible y el inteligente, pues es la cumbre del primero y lo ínfimo del segundo[63].

c) Filosofía del obrar[64]

El estudio de la ética tomista no puede ser aislado de la metafísica aquiniana. Pensar lo contrario equivaldría a considerar la actividad humana como

---

[62] Cfr. *De veritate*, q.14, a.1, ad 9.

[63] Sobre el proceso del conocimiento (producción de la especie inteligible expresa o concepto formal, y conocimiento directo en la especie de la cosa misma en un solo acto), cfr. Jesús GARCÍA LÓPEZ, *El "idealismo" de Santo Tomás*, en ScrTh 6 (1974) 67-92; y José Luis FERNÁNDEZ, *El concepto en Santo Tomás*, en "Anuario Filosófico", 7 (1974), 125-190. Sobre el conocimiento análogo de Dios en la doctrina tomasiana, cfr. Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Nuestra sabiduría racional de Dios*, CSIC, Madrid 1950.

[64] Seguimos la exposición de Étienne GILSON, *Santo Tomás de Aquino*, trad. cast., Aguilar ("Los moralistas cristianos"), Madrid [4]1964, pp. 35 ss.

algo que subsistiría al margen de las cosas. El análisis del obrar humano se encuadra, por tanto, dentro de la concepción general tomasiana del universo creado. Así pues, la libertad, como facultad de la razón y de la voluntad, no puede acontecer desgajada del conjunto de los seres creados por Dios: el mundo del libre albedrío se inscribe en el orden de lo existente, tanto por su origen inmediato, porque nace en el hombre, como por su objeto, que es el bien. El hecho de que la acción de la libertad no siempre sea acción transeúnte, o que el bien pretendido sea a veces sólo imaginario, no sustraen del universo el tema de la moralidad, porque tan existente es lo material como lo espiritual, lo biológico y psicológico como lo inerte, lo real como lo lógico. La moralidad –entendida como relación trascendental entre el acto humano y la norma moral– es, en cierto sentido, una prolongación de la creación, y se enmarca en el contexto del gobierno divino, como un caso suyo particular. El acto, por el cual Dios ha puesto en la existencia todas las cosas (creación), no es substancialmente distinto del acto por el cual Dios atrae a Sí todas ellas, como su causa final última (providencia y gobierno). Por todo ello, dos temas ocuparán en la ética tomista el primer plano del análisis: las nociones de *fin* y de *ley eterna*.

El fin, que puede ser contemplado bajo los dos aspectos de fin de la obra o acción y fin del agente o intención, será la primera y más importante *fuente de moralidad* de los actos humanos (actos que proceden de su voluntad deliberada). El fin es, pues, la noción central de la moral o ética aquiniana, entendido tal fin como finalidad libre, es decir, no impuesta, como lo es la finalidad a los seres carentes de razón. Ahora bien, la existencia de acciones orientadas hacia fines particulares, tanto si son libres como impuestos, exige necesariamente la existencia de un fin último que comunique su finalidad a los fines particulares. Sin fin último no habría finalización posible de ningún tipo. Esto es perfectamente congruente con toda la síntesis tomista, que observa que la causalidad divina se ejerce primeramente en el orden de la causalidad eficiente y, en segundo lugar, en el de la causa final.

La ley eterna es la *norma suprema* de la moralidad. Aquí Tomás de Aquino es consecuente con su doctrina acerca de la primacía de la inteligencia sobre la voluntad, que traslada análogamente a Dios. Aunque en Dios todo es lo mismo, salvo cuando media relación de oposición, y, por consiguiente, no hay distinción real entre los atributos divinos; siendo inteligencia y voluntad idénticas a la esencia divina, puede no obstante distinguirse en Dios, según nuestro modo de entender, una primacía de la inteligencia sobre la voluntad. Primero, con una prioridad que no es ni temporal ni esencial, sino sólo según nuestro modo de hablar de la Divinidad, en Dios hay la idea, el proyecto de lo que desea hacer, y después viene su ejecución. El proyecto de todo cuanto quiere hacer se denomina ley eterna, porque las cosas son lo

que Dios ha querido que fuesen, es decir, que Dios marca la ley constitutiva esencial a las cosas que son. Esa ley constitutiva esencial de las cosas es, por lo mismo, necesariamente reflejo del proyecto divino, y recibe el nombre de ley natural. Pues bien, según Tomás de Aquino, la ley eterna es conocida por cada hombre en sí mismo de forma inmediata y espontánea, al menos en sus principios más generales, y es aplicada a través de un juicio práctico o prudencial, que se denomina conciencia moral (distinta de la conciencia psicológica).

Los dos soportes de la ética aquiniana, el fin y la ley eterna, configuran al pensamiento moral de Santo Tomás sobre una base totalmente objetiva. Las finalidades particulares se orientan a un fin último del que obtienen su moralidad fundamental, fin último que trasciende al sujeto actuante. Por otra parte, la norma suprema de moralidad, que se identifica con el fin último, es la ley eterna, que expresa la esencia divina bajo la perspectiva intelectual. La moral o ética, por tanto, no queda a merced de la voluntad divina, que habría de ser entendida como voluntad puramente aleatoria o cambiante desde los primeros momentos del nominalismo bajomedieval; sino a merced –valga la expresión– de las ideas divinas, que no son otra cosa que las infinitas formas como la esencia divina puede ser imitada por las realidades creadas. Por consiguiente, las cosas son y serán siempre expresión de la esencia divina y su comportamiento deberá ajustarse siempre al ideal imitatorio de la esencia divina, ideal que se imita ineluctablemente por parte de los seres no racionales y que debe imitarse libremente por parte de los racionales.

d) Filosofía política

Según Aquino, el arte, "criatura" del intelecto humano, imita a la naturaleza, obra del intelecto divino. Ambos, arte y naturaleza, tienen carácter "razonable". En consecuencia, cabe proyectar sobre el quehacer humano, considerado como un "todo", los principios generales que se observan en la naturaleza, considerada también ésta como un "todo".

Aquí subyace implícito el concepto de *totum* y su correspondiente división. Se trata evidentemente de dos "todos" actuales, no potenciales: por una parte, la naturaleza tomada en su conjunto constituye como un *totum integrale*[65], compuesto de partes, perfectamente jerarquizado, según había

[65] "Unde omne totum perfectum in rebus naturalibus invenitur esse constitutum ex partibus diversi secundum speciem, ut homo ex carnibus, ossibus et nervis" (*Sententia libri Politicorum*, II, cap. 1 [Leonina, XLVII, p. A122]). Cfr. Jaume AURELL i CARDONA, *Paral.lelismes*

sistematizado el *corpus dionysianum*. Por otro lado, el conjunto de lo producido por el hombre determina también un todo integral. Pues bien, entre estos dos todos integrales existe cierta semejanza, porque lo producido por el hombre se atiene a las leyes fundamentales de la naturaleza. Y entre todas las actividades del hombre, la más alta y noble, como expresamente señala Santo Tomás, es la capacidad de organizar políticamente su propia vida social.

Si consideramos, pues, a los criterios que inspiran la politicología tomasiana, basados en la convicción de que la causa primera de todo, tanto del orden natural como, en última instancia, del orden "artístico", es Dios; y nos apoyamos en el axioma de que todo intelecto es activo, tanto el divino como el humano, entonces el modelo de vida social que nos presenta Aquino, y su correspondiente organización política, resultan irreprochables. El orden social y político serán tanto más perfectos, cuanto mejor imiten el orden natural. El orden natural es un todo integral, con partes bien trabadas y jerarquizadas, armoniosamente dispuestas. De la misma forma, el orden social y político debe tender a ser un orden estructurado y ordenado, según una jerarquía descendente, donde todos y cada uno de los ciudadanos ocupan su lugar. El orden social es o debe ser, en definitiva, un todo orgánico o integral[66].

Hasta aquí, de forma muy somera, los nervios principales de la doctrina política tomasiana. Conviene ahora que prestemos cierta atención al hecho de que Aquino no haya concluido ninguna de sus dos obras estrictamente

---

entre el pensament polític de St. Tomàs i el Dant, en Paloma LLORENTE et alii (eds.), *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. El pensament antropològic medieval en els àmbits islàmic, hebreu i cristià. Vic, 11-16 d'abril de 1993*, Patronat d'Estudis Osonencs, Vic 1996, pp. 202-208. Véase también: Josep Ignasi SARANYANA, *A la búsqueda de la ciencia política tomasiana. En torno al libro IV del "regimine principum"*, en "Revista da Facultade de Ciências Sociais e Humanas", 7/1 (1994) 73-85. Universidade Nova de Lisboa; ID., *Tomás de Aquino y los orígenes del espíritu laico*, en Jorge M. AYALA (ed.), *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Sociedad Española de Filosofía Medieval, Zaragoza 1996, pp. 87-102; e ID., *La ciencia política de Tomás de Aquino*, en Luis Alberto DE BONI (ed.), *Idade Média: Ética e Política*, EDIPUCRS, Porto Alegre 1996, pp. 233-258.

66 Vistas muy sintéticamente sus tesis de filosofía política, nos parecen anacrónicos los aspavientos de algunos politicólogos, tachando de conservadoras y reaccionarias las posiciones tomasianas. En la historia de las ideas, cada época ha tenido sus propios planteamientos, a los que conviene atender, dejando de lado especulaciones sobre cómo pudieron haber sido las cosas que de hecho no fueron de otra forma. Cfr., por ejemplo, Katherine ARCHIBALD, *Thomism and Politics*, en Paul E. SIGMUND (ed.), *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, Norton, New York 1988, pp. 136-142, donde se presenta a fray Tomás en los siguientes términos: "Aquinas as Medieval Conservative", porque considera que su universo está organizado a partir de la diversidad y tiene una estructura jerárquica.

"políticas". Esto encierra un misterio que los medievalistas intentan dilucidar.

Se sabe que Aquino manejó, en los años de su *soggiorno* romano (1259-1268), la *Política* de Aristóteles. Esto permite, según algunos, fechar en esos mismos años el *De regno*, su opúsculo político por excelencia, también denominado, aunque impropiamente, *De regimine principum ad regem Cypri*. Aquino demuestra conocer la completa traducción latina de la *Política* aristotélica. Por ello, Weisheipl no duda en fechar el *De regno* en 1265. De ser así, estaría dirigido a Hugo II de Chipre, fallecido en 1267, y sería un "espejo de príncipes"[67].

No obstante, y a pesar de la opinión de Weisheipl, también podría haber sido dedicado a Hugo III, fallecido en 1284, ya que el título del opúsculo no expresa cuál de los dos Hugo pudo ser su destinatario; sólo se sabe que fue dedicado al rey de Chipre. Puesto que en su *De regno* cita los libros I, V, VI y VII de los *Políticos* aristotélicos, y estos libros ya habían sido vertidos en 1260 al latín (!) por Guillermo de Moerbeke[68], el *De regno* es posterior a

---

[67] Cfr. James A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino*, cit. en nota 34, pp. 434 y 442. Esta es también la opinión de Laureano ROBLES y Ángel CHUECA, editores de la traducción castellana más reciente: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía*, estudio preliminar, traducción y notas de L. Robles y A. Chueca, Tecnos, Madrid [2]1994, p. XXXII. Cfr. así mismo Raimondo SPIAZZI, *Saggio di una sintesi organica della dottrina sociale di S. Tommaso*, en S. TOMMASO D'AQUINO, *Scritti politici*, Massimo, Milano 1985, pp. 31-73. Manteniendo también que es un "espejo de príncipes", con poca significación doctrinal-política, y apuntándose a la tesis de la Weisheipl, según la cual sería un escrito dirigido a Hugo II y, por lo tanto, interrumpido por el fallecimiento de éste, cfr. Luís A. DE BONI, *O significado político de "De Regno" de Tomás de Aquino*, en Maria Cândida PACHECO (ed.) et al., *Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía Medieval (Oporto 2002)*, en prensa.

[68] Esta es la opinión de James A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino*, cit. en nota 34, p. 434. Sobre la fecha en que Moerbeke tradujo la *Política* de Aristóteles no hay unanimidad. Cfr. Fernand BOSSIER, *Méthode de traduction et problèmes de chronologie*, en Jozef BRAMS y Willy VANHAMEL (eds.), *Guillaume de Moerbecke. Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286)*, University Press, Leuven 1989, pp. 283n y 292. Según Bossier, la traducción habría sido terminada por completo en la primera mitad de 1265. Para Brams, en cambio, sería posterior: la *Política imperfecta* (o primera versión de la *Política*, desde I a II, 11) sería de 1266; la traducción latina íntegra, en su primera versión, sería de 1270; en su segunda versión íntegra, sería posterior a 1270. Cfr. Jozef BRAMS, *Guillaume de Moerbecke et Aristote*, en Jacqueline HAMESSE y Marta FATTORI (eds.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle*, Institute d'Études Médiévales de la l'Université Catholique, Louvain-la-Neuve/Cassino 1990, pp. 317-336. En todo caso, San Alberto Magno parece haber sido el primer comentador de la *Política* aristotélica, anterior, por tanto, a Aquino. Esta lectura produjo en el Doctor Universal un gran impacto. Sobre la influencia de la *Política* de Alberto Magno en Aquino, cfr. Francisco

1260. Esto nos daría la cota *a quo*. El límite *ad quem*, depende de su destinatario; sería la fecha de defunción de Hugo II (1267) o la fecha de defunción del propio Aquino (1274), si el libro fue escrito para Hugo III de Lusignan. En todo caso, el modelo de príncipe, propuesto a Hugo, parece haber sido San Luis, rey de Francia de 1226 a 1270[69].

Las anteriores disquisiciones cronológicas no son pura erudición; podrían explicar por qué Tomás de Aquino dejó inacabados tanto su *De regno*[70] como su comentario a los *Políticos* de Aristóteles. Por parte de la medievalística, ha habido fundamentalmente dos actitudes ante este problema:

1ª) Si su trabajo fuese tardío, es decir, si el comentario a los *Políticos* fuese de la segunda regencia parisina (1269-1272)[71], y el *De regno* todavía

---

BERTELLONI, *De la Política como "scientia legislativa" a lo político "secundum naturam". (Alberto Magno receptor de la "Política" de Aristóteles)*, en "Patristica et Mediaevalia", 12 (1991) 3-32. Acerca del contenido doctrinal del comentario tomasiano a los *Políticos*, cfr. Andrés MARTÍNEZ LORCA, *La concepción de la política en Santo Tomás*, en Jorge M. AYALA (ed.), *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza 1992, pp. 381-387; y José Ángel GARCÍA CUADRADO, *Ética y política. Tomás de Aquino comenta a Aristóteles*, en "Revista da Facultade de Ciências Sociais e Humanas", 7 (1994) 87-103.

69 A propósito de la doctrina del *De regno*, véase Evaristo María PALOMAR MALDONADO, *Reflexiones sobre el cap. 15 del libro I del "De Regimine de principum de Santo Tomás,* en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città del Vaticano 1991, IV, pp. 337-344; Jean MALMEZAT, *À propos du "De Regno": l'heureuse complicité de l'intelligence politique et de la foi chez le roi St. Louis de France, dans la pensée de Saint Thomas d'Aquin,* en *Atti del IX Congresso tomistico internazionale*, *ibidem*, IV, pp. 442-450; y Jürgen MIETHKE, *Las ideas políticas en la Edad Media,* trad. de Francisco Bertelloni, Editorial Biblos, Buenos Aires 1993, pp. 80-89.

70 El *De regno* fue continuado por Tolomeo de Lucca († ca.1326), desde el capítulo cuarto del libro segundo hasta el final del libro cuarto. De Lucca fue dominico, discípulo de Santo Tomás de 1261 a 1269, y su confesor. Es probable que Lucca haya culminado su trabajo entre 1298 y 1301. Por razones de crítica interna, algunos han dudado acerca de la autoría del *De regno*. Ignatius Eschmann, por ejemplo, uno de los mejores especialistas en la obra aquiniana, negó la autoría tomasiana de todo el opúsculo, porque esta obra contradice la anterior enseñanza de Aquino en su comentario a las *Sentencias*. Eschmann estimó que Aquino fue güelfo o papalista en el *De regno,* y que fue gibelino en el resto de sus obras, tanto en su temprano comentario a las *Sentencias* como en algunos artículos de la *Summa theologiae*. Supuesto que un autor no puede contradecirse en cuestiones tan claras y evidentes, Santo Tomás no habría escrito el *De regimine principum* o *De regno*. (Ignatius ESCHMANN, *St. Thomas Aquinas on two Powers,* en "Mediaeval Studies", 20 [1958] 177-205).

71 Santo Tomás de Aquino conoció los ocho libros *Políticos*, aunque sólo comentó hasta el libro III, capítulo 6 (Bekker 1280a6).

posterior, habría quedado inconcluso por haberle sorprendido la muerte en 1274, después de sus experiencias místicas de diciembre de 1273.

2ª) Pero, si tanto uno como otro fuesen trabajos anteriores, entonces habría que pensar en que hubo otras causas para que los dejase inacabados.

Según Miethke, la razón de la interrupción habría que buscarla en que Aquino no se habría sentido capaz de llevar a cabo su tarea, "pues la evidente obligación de transcribir la filosofía política aristotélica en términos adecuados a la época era una tarea que no podía realizarse a través de un simple comentario [de la *Política*]"[72]. Y lo mismo habría que decir del *De regno*.

No obstante, cualquiera que haya sido su destinatario, Hugo II o Hugo III, no sólo las complejas circunstancias políticas del momento pudieron retraerle de culminar su empresa, sino que también pudieron frenarle otras motivaciones doctrinales o ideológicas. Esto último, la supuesta perplejidad intelectual de Santo Tomás en cuestiones políticas, es lo que me propongo argumentar acto seguido.

Tomás de Aquino pudo, en efecto, abandonar su glosas políticas a Aristóteles, y quizá también su *De regno*, al sentirse incapacitado para resolver las cuestiones prácticas que se le planteaban. Esto valdría tanto para el caso de que su destinatario haya sido Hugo II, como Hugo III. La ciencia política, como ciencia práctica que es, habría dejado de interesarle, una vez sentados los grandes principios teóricos[73]. Ésta sería, en el fondo, la explicación de Étienne Gilson: "A los políticos, juristas y economistas corresponde la organización de las sociedades políticas conforme a las circunstancias particulares de lugar y tiempo, adaptadas a un determinado momento histórico. Ni los metafísicos ni los teólogos están cualificados para asumir tales responsabilidades"[74]. Miethke coincidiría con la opinión de Gilson.

En otros términos: el Aquinate habría intuido –siempre tan respetuoso con el estatuto epistemológico propio de cada disciplina– que carecía de la experiencia necesaria para pasar de la *philosophia de ciuitate* a los enunciados prácticos de la *politica seu scientia ciuilis*, según la terminología que él mismo había consagrado en el *prologus* de su comentario a los *Políticos*. A esta decepción, o sentimiento de su incapacidad, habría contribuido quizá su

---

72 Jürgen MIETHKE, *Las ideas políticas en la Edad Media*, cit. en nota 69, p. 80.

73 Él mismo lo dice: "necesse est hanc scientiam sub practica philosophia contineri, cum civitas sit quoddam totum, cujus humana ratio non solum est cognoscitiva, sed etiam operativa" (*Prologus*, en *Sententia libri Politicorum* [Leonina, XLVIII, p. A70]).

74 Étienne GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, trad. cast., Rialp, Madrid 1970, p. 347.

desengaño ante la política del emperador Federico II, primero patrono de la familia Aquino y después perseguidor de ella.

Pero cabe otra posibilidad: que Aquino se detuviera por temor a las consecuencias de su propia doctrina. Ésta es la hipótesis que me resulta ahora más verosímil, cualquiera que haya sido el destinatario del *De regno*. Fray Tomás, entusiasmado por el Estagirita, aunque distante en varios extremos de la síntesis peripatética (por ejemplo, con su noción de "espíritu" o con la creación entendida como hacer *ex nihilo*), no habría proseguido su comentario a Aristóteles, porque comprendió que la legítima autonomía (aunque no independencia) de lo natural frente a lo sobrenatural conduciría inexorablemente al sometimiento del *sacerdotium* al *regnum* o *imperium*, de la potestad eclesiástica a la civil, y no quiso dar ese paso[75].

En todo caso, me atrevo a presentar las cuitas y vacilaciones de Santo Tomás como un eslabón más de esa larga caminata de la humanidad cristiana en busca de una justa secularización, es decir, de una adecuada autonomía de las realidades profanas. Un empeño en el que todavía estamos comprometidos, al cabo de setecientos años. Esta es la posición que ha sostenido Castañeda en su importante estudio sobre la teocracia pontifical: "No parecen, pues, conciliarse las doctrinas de la teocracia pontifical [o sea: la doctrina papalista o güelfa] con los principios jurídicos del Angélico. Si [...] la base de toda la teoría teocrática está en la absorción del orden natural por el sobrenatural a que conduce, la perfecta distinción entre ambos órdenes, básica en la doctrina tomista, nos lleva lógicamente a borrar al Santo [de Aquino] de la lista de los defensores de aquel sistema"[76].

Otros medievalistas, a la vista de las vacilaciones que se registran en los dos opúsculos aquinianos que acabo de reseñar, prefieren prescindir de ellos, como obras inacabadas y, por lo mismo, no definitivas, y basarse, para obtener el pensamiento político tomasiano verdadero, en la *secunda pars* de la

---

75 "Le contact de l'antiquité païenne, surtout d'Aristote, a conduit le docteur angélique à donner à la raison humaine, même privée de la grâce, une attention moins défiante et plus compréhensive qu'on ne l'avait fait avant lui. Il emprunte sa notion de justice au droit romaine et la développe à l'aide de l'Étique aristotélicienne" (Henri-Xavier ARQUILLÈRE, *Avant-propos*, en ID., *Le plus ancien traité de l'Eglise. Jacques de Viterbe: De regimine christiano*, Beauchesne, Paris 1926, p. 73).

76 Paulino CASTAÑEDA DELGADO, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, UNAM (Instituto de Investigaciones Históricas, Serie "Estudios Históricos", 59), México 1996, p. 107.

Summa theologiae, redactada durante su segunda regencia parisina (1269-1272). En esta dirección se expresaba recientemente Francisco Bertelloni[77].

e) Excursus sobre el 'pulchrum'

En su estudio sobre "el ser como primer trascendental"[78], Jan A. Aertsen recuerda cosas muy fundamentales y no, por ello, demasiado sabidas. Realiza, además, una notable crítica del *pulchrum* como "trascendental olvidado", según la conocida expresión de Étienne Gilson[79]. Como se sabe, Gilson despertó el interés de los tomistas hacia ese supuesto trascendental, de modo que ahora muchos medievalistas sostienen que la belleza tiene estatuto trascendental también en la metafísica tomasiana[80].

Por todo ello, conviene recordar primeramente qué son los trascendentales para Aquino y, en concreto, si el "ser" es un trascendental o un "super-trascendental". La definición –dice Tomás– nos da a conocer qué es una

---

77 Cfr. Francisco BERTELLONI, *Cuatro modelos medievales de resolución ético-intelectual de la política*, en Maria Cândida PACHECO (ed.) et al., *Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía Medieval (Oporto 2002)*, en prensa. En la misma línea, pero sin aludir siquiera a los opúsculos políticos, cfr. Gonzalo SOTO P., *Santo Tomás de Aquino y el problema del poder*, en "Cuestiones Teológicas y Filosóficas", 71 (Medellín 2002) 63-78.

78 Jan A. AERTSEN, *Medieval philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, J. Brill, Leiden 1996. Seguimos la traducción española, en prensa: *Los trascendentales en la Edad Media*, EUNSA, de inminente aparición, cap. IV, § 1.

79 *Ibidem*, cap. VIII, § 1: "La cuestión de la trascendentalidad de la belleza en Tomás nos enfrenta a una considerable paradoja. La discusión de la belleza ocupa un lugar marginal en su trabajo; en ningún sitio le dedica una *quaestio* separada a este asunto. En ninguno de los tres textos básicos sobre los trascendentales se menciona la belleza como una propiedad trascendental. Gilson ha hablado respecto de esto de un 'trascendental olvidado'" (Étienne GILSON, *Elements of Christian Philosophy,* New York 1960, pp. 159-63: "The Forgotten Transcendental: *Pulchrum*").

80 Aertsen refiere, entre los más recientes: Armand A. MAURER, *About Beauty, A Thomistic Interpretation*, University of St. Thomas (Center for Thomistic Interpretation), Houston 1983; Mark D. JORDAN, *The Evidence of the Transcendentals and the Place of Beauty in Thomas Aquinas*, en "International Philosophical Quarterly", 29 (1989) 393-407; Pascal DASSELEER, *L'étre et la beauté selon Saint Thomas d'Aquin*, en Jacques FOLLON y James MC EVOY (eds.), *Actualité de la pensée médiévale*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1994, pp. 268-286. Véase el extenso trabajo de Pascal DASSELEER, *Pour une métaphysique de la beauté selon Saint Thomas d'Aquin*, Université Catholique de Louvain (Institut Supérieur de Philosophie), Louvain-la-Neuve 1990 (tesis doctoral).

cosa. Responde a la pregunta: ¿qué es esto? Definir es expresar la esencia de una cosa (especie) por medio el género próximo y de la diferencia específica; es decir un concepto incomplejo por medio de un concepto complejo (“hombre” es “animal racional”). Ésta es la definición esencial (caben otros tipos de definiciones, que ahora no interesan). A su vez, el género próximo puede reducirse a un concepto todavía más alto (en la escala de Porfirio), y así sucesivamente, hasta alcanzar aquello que sea lo más general. Esto más general es el ente y, además, aquello añadido al ente que exprese algún modo del ente no designado por el nombre de ente, y “que acompañe de forma general a todo ente”[81]. Estos modos generalísimos son “ser” (*ens*) y cosa (*res*), y sus propiedades trascendentales: “unidad”, “algo”, “verdad” y “bien” (*unum*, *aliquid*, *verum* y *bonum*)[82]. Tales modos generalísimos ya no son definibles, porque intervienen en toda definición y la hacen posible.

En consecuencia, todo lo que el hombre concibe es conocido implícitamente como “ser”, como existente. Esta sería la interpretación tomasiana al famoso aforismo aviceniano: “decimos que el ser (*ens*), la cosa (*res*) y ser necesario (*necesse*) son tales que inmediatamente se imprimen en el alma con la primera impresión, la cual no se adquiere por medio de otras nociones”. Buenaventura, sin embargo, distinguiéndose de Tomás, mantuvo que la reducción del conocimiento humano requiere todavía un paso adicional, pues lo primero cae bajo la mirada del intelecto es el ser divino (*esse divinum*)[83]. Por otra parte, tampoco Aquino pudo seguir a Avicena en todo, porque no aceptó que ser-necesario sea, en sentido propio, una noción trascendental.

Para Aquino, la prioridad del ser tiene base ontológica, pues está fundada en su propia *realidad*. Aertsen considera que, a partir de tal prioridad, no se puede inferir que el “ser” sea un “super-trascendental”, como lo entendía Cornelio Fabro, cuando escribía: “*Ens,* en la medida en que es el fundamento de los trascendentales, es el trascendental de trascendentales, o simplemente, el trascendentalizador”[84]. Para Aertsen, la principalidad del ser con respecto a los demás trascendentales es siempre una prioridad conceptual. El ser es aquello que es concebido por el intelecto en primer lugar. Lo primero y más evidente que sabemos de las cosas es que son. Tal es el senti-

---

[81] *De veritate,* q. 1, a. 1, in c.

[82] Cfr. El excelente comentario de Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad,* cit. en nota 50; y una exposición más sistemática: ID., *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural,* cit. en nota 45, caps. I, VI, IX y XI.

[83] Cfr. *Itinerarium,* V, 3 (Q V, pp. 308-9).

[84] Cornelio FABRO, *The Transcendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics,* en “International Philosophical Quarterly”, 6 (1966) 420.

do preciso del primer artículo de las *Quaestiones disputatae de veritate*. Sólo así, en este sentido, el conocimiento del ser adopta un relieve particular y único. Con todo, la opinión de Fabro, que Aertsen contradice, merecerá aún alguna atención por nuestra parte, algo más abajo.

Conviene que nos preguntemos ahora si la noción de *pulchrum* designa una propiedad trascendental del ser. Aertsen se inclina, también aquí, por seguir la opinión tomista más clásica, negando cualquier condición trascendental al *pulchrum*[85]. El debate sobre esta cuestión ha sido importante en las últimas décadas. Además de los autores que, desde la denuncia de Étienne Gilson, han expresado su opinión de que el *pulchrum* constituye realmente una propiedad trascendental en la metafísica tomasiana, otros tomistas se han aventurado todavía más, al afirmar la *principalidad* metafísica del *pulchrum*, entre las propiedades trascendentales del ser. Así, en *Arte y Escolasticismo*, Jacques Maritain dio fuerte impulso a esta tendencia. Él considera la belleza como "el esplendor de todos los trascendentales juntos"[86]. Umberto Eco también opina que la belleza es implícitamente un trascendental, aunque admita que "el texto aquiniano está lleno de incertidumbres y vacilaciones"[87]. Hans Urs von Balthasar afirma que en el siglo XIII "la cuestión concerniente a la trascendentalidad de la belleza recibió una atención general"[88]. Tres estudiosos alemanes amplían el horizonte de sus conclusiones y procuran mostrar que la belleza tiene un lugar especial entre los trascendentales y que desempeña una función central en el pensamiento de Tomás. Así, Francis J. Kovach concluye que la belleza es "el más rico, más noble y más comprehensivo de todos los trascendentales", pues es "el único trascendental que incluye todos los trascendentales"[89]. Winfried Czapieswski entiende que la belleza es la unidad original de la verdad y el bien[90]. Gunther Pöltner

---

85 Jan A. AERTSEN, *Los trascendentales en la Edad Media*, cit. en nota 78, cap. VIII, § 1, pp. 337 ss.

86 Jan A. Aertsen cita la traducción inglesa del original francés: *Art et scholastique* (1935). Cfr. Jacques MARITAIN, *Art and Scholasticism*, London 1939, p. 172, n. 63b. Versión castellana: *Arte y escolástica*, Club de Lectores, Buenos Aires 1958.

87 Umberto ECO, *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, Bompiani, Milano ²1970. Es la segunda edición aumentada, de la primera publicada por Edizioni di Filosofia, Torino 1956.

88 Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, III/I (*Im Raum der Metaphysik*), p. 335.

89 Francis J. KOVACH, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1961, p. 214; ID., *The Transcendentality of Beauty in Thomas Aquinas*, en Paul WILPERT (ed.), *Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Walter de Gruyter ("Miscellanea Mediaevalia", 2), Berlin 1963, p. 392.

90 Winfried CZAPIEWSKI, *Das Schöne bei Thomas von Aquin*, Herder, Wien-Basel-Freiburg 1964.

considera la experiencia de la belleza como "el origen a partir del cual vive el pensamiento de Tomás". La belleza sería, pues, la unidad de las determinaciones trascendentales del ser[91].

Para explicar por qué Tomás parece haber cerrado el número de los trascendentales en *De veritate*, sin enumerar entre ellos el *pulchrum*, se han elaborado una serie de hipótesis. Se ha dicho, por ejemplo, que *De veritate* sería obra primeriza y que sólo más tarde habría descubierto la trascendentalidad del *pulchrum*, al comentar el corpus dionisiano. Sin embargo, al comentar esta discusión, Aertsen afirma lo siguiente: "La única guía de nuestra investigación es la tesis de que la cuestión de la trascendentalidad de la belleza no puede resolverse hasta que se aclare qué modo universal de *ser* expresa la belleza que no expresan los otros trascendentales, y cuál es su lugar en el orden de estas propiedades. El resultado de nuestro estudio resultará ser diametralmente opuesto a la tendencia dominante en la investigación moderna. La belleza no es un trascendental 'olvidado'; la visión de que es un trascendental distintivo no encuentra su apoyo en el trabajo de Tomás"[92].

Ante todo conviene recordar que, siguiendo en esto a Platón, el corpus dionisiano concede la primacía al bien y no al ser. No obstante, parece que lo bello añade a lo bueno una cierta ordenación a la capacidad cognoscitiva (mientras que el bien a secas se ordenaría exclusivamente a la voluntad), de lo cual se podría deducir que el *pulchrum* y el *bonum*, siendo lo mismo en el sujeto, serían distintos *sub ratione* o conceptualmente, lo cual constituye precisamente el rasgo típico de la propiedad trascendental.

Es innegable que lo bueno y lo bello son de algún modo convertibles; pero la condición de la trascendentalidad es que lo bello y el ser sean convertibles (no que lo sean lo bueno y lo bello). No entra en la consideración de Tomás de Aquino, cuando estudia el corpus dionisiano, como Aertsen ha puesto de manifiesto, la convertibilidad entre lo bello y el ser. Por ello, según Aertsen, el Aquinate no considera que el *pulchrum* sea un trascendental. La belleza no expresa, según Tomás, un modo general de *ser* que los otros trascendentales no expresen. Se trata sólo de una especificación del bien, no del ser.

Por las mismas fechas, más o menos, en que comentaba el corpus dionisiano, Aquino redactaba (o había terminado) su primera parte de la *Summa theologiae*. Allí, al preguntarse por qué agradan las cosas bellas, había señalado: "Lo bello se refiere al poder cognoscitivo, pues se llama bello aquello cuya vista agrada, y por esto la belleza consiste en la debida proporción, ya

---

91 Gunther PÖLTNER, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*, Herder, Wien-Basel-Freiburg 1978, p. 76.

92 Jan A. AERTSEN, *Los trascendentales en la Edad Media*, cit. en nota 78, cap. VIII, § 1.

que los sentidos se deleitan en las cosas debidamente proporcionadas como algo semejante a ellos, pues los sentidos, como toda facultad cognoscitiva, son de algún modo entendimiento [*ratio*]"[93]. Está claro que habla de los sentidos y no de la voluntad ni de la inteligencia; y parece así mismo evidente que se refiere a un accidente (la proporción), es decir, a un modo particular de ser y no a un modo generalísimo, pues también *son* las cosas que no son proporcionadas. La proporción es un subpredicamento de la cualidad, encuadrado en el par forma-figura[94].

El binomio forma-figura es tan interesante, que merece alguna atención[95]. La figura es una cualidad de las substancias corpóreas. No es la extensión (*partes extra partes*, como decían los latinos), que simplemente expresa la cantidad, sino que se refiere a la disposición de las partes. La figura o perfil se distingue, pues, de la extensión, pues un cuerpo con la misma extensión puede tener distintos perfiles. Si la figura tiene la proporción conveniente, se habla de la forma, que indica la *formositas* (esta "forma" se distingue de la forma esencial, de la forma substancial y de la noción de forma accidental). Es evidente que la hermosura es la belleza de las substancias corpóreas. Esta proporción de formas, naturales o artificiales, es estudiada por la teoría del arte. Sólo en sentido muy amplio o metafórico (analogía extrínseca) se puede hablar de proporción en las substancias incorpóreas. Un ángel, por tanto, sólo se dirá bello si se aparece corporalmente. Dios es bello por analogía extrínseca de proporcionalidad impropia.

En definitiva: Tomás no consideró, como algunos han pretendido, que el *pulchrum* sea "el más rico y noble" de todos los trascendentales, sino más bien como un subpredicamento de la cualidad. El *pulchrum* tiene que ver con la proporción de la figura y está emparentado, en algún sentido, con la

---

93 El texto completo dice: "Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super fomam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis: nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. *Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva*. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis" (*Summa theologiae*, I, q.5, a.4, ad1). En cursiva el pasaje expresamente aludido por Aertsen. También la *pulchritudo* entendida como *proportio sive consonantia* en: *Summa teologiae*, I, q.39, a.8c.

94 Los subpredicamentos de la cualidad son cuatro, agrupados en pares, según su mayor o menor inhesión en la substancia: forma y figura, hábito (entitativo u operativo) y disposición, pasión y cualidad pasible, potencia e impotencia.

95 Cfr. Antonio MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984, pp. 203-204.

imago[96]. A la vista de lo cual, Aertsen concluye que en la medievalística se aprecia cierto anacronismo, fomentado por Jacques Maritain, que proyecta el desarrollo de la estética ilustrada hacia el pasado. De este modo, se da una importancia a la belleza que nunca tuvo para el propio Tomás, y se pretende desarrollar una estética filosófica basada en los principios escolásticos, que no corresponde a los intereses de la época, al menos en el ámbito cristiano.

Por último, consideremos el punto de vista de Antonio Ruiz Retegui[97]. Éste considera el *pulchrum* como una propiedad del ser en cuanto ser, pero no un trascendental en sentido propio, sino como un trascendental "dependiente", que se define como "esplendor de lo verdadero", "esplendor de lo bueno" e, incluso, "esplendor de la unidad"[98]. Se trata de una solución semejante, pero no equivalente, a la ofrecida por Francis J. Kovach y Winfried Czapieswski, en los pasados sesenta, de la que ya hemos hablado. De este modo, Ruiz Retegui asume la doctrina tomasiana más clásica, que considera cerrada la enumeración de los trascendentales, y entronca, al mismo

---

[96] "Dicitur enim imago quasi imitago. De ratione autem imitationis duo consideranda sunt; scilicet illud in quo est imitatio, et illa quae se imitantur. Illud autem respectu cujus est imitatio, est aliqua qualitas, vel forma per modum qualitatis significata. Unde de ratione imaginis est similitudo. *Nec hoc sufficit, sed oportet quod sit aliqua adaequatio in illa qualitate vel secundum qualitatem vel secundum proportionem; ut patet quod in imagine parva, aequalis est proportio partium ad invicem sicut in re magna cujus est imago*; et ideo ponitur adaequatio in definitione ejus. Exigitur etiam quod illa qualitas sit expressum et proximum signum naturae et speciei ipsius; unde non dicimus quod qui imitatur aliquem in albedine, sit imago illius; sed qui imitatur in figura, quae est proximum signum et expressum speciei et naturae. Videmus enim diversarum specierum in animalibus diversas esse figuras. Ex parte autem imitantium duo sunt consideranda; scilicet relatio aequalitatis et similitudinis, quae fundatur in illo uno in quo se imitantur; et adhuc ulterius ordo: quia illud quod est posterius ad similitudinem alterius factum, dicitur imago; sed illud quod est prius, ad cujus similitudinem fit alterum, vocatur exemplar, quamvis abusive unum pro alio ponatur" (*I Sent.*, d.28. q.2, a.1c). "Non in imitatione quorumcumque exteriorum est ratio imaginis; sed eorum quae sunt signa quodammodo speciei et naturae; et ideo posuit speciem potius quam qualitatem" (*I Sent.*, d.28, q.3, a.1, ad1). Cfr. Elisabeth REINHARDT, *La imagen de Dios en el hombre. La "imago creationis" según Santo Tomás de Aquino*, en "Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia", 9 (Pamplona 1985) 379-466, aquí pp. 401-402.

[97] Antonio RUIZ RETEGUI, *Pulchrum. Reflexiones sobre la Belleza desde la Antropología cristiana*, Rialp, Madrid 1998, pp. 12-13.

[98] La *imago* se relaciona con la unidad (el trascendental *unum*) a través de la *similitudo* ("quaedam unitas est"), que es condición previa de la *imago*, y es consecuencia –en el orden operativo– de la *imago*. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.93, a.4c. Véase: Elisabeth REINHARDT, *La imagen de Dios en el hombre: la "imago creationis" según Santo Tomás de Aquino*, Universidad de Navarra, tesis doctoral, Pamplona 1977, *pro manuscripto*, cap. III ("Similitudo"), pp. 238 ss.

tiempo, con la corriente inaugurada por Fabro, que abre en la citada enumeración algunas determinaciones que la completan y enriquecen. Cabría hablar, por consiguiente, del ser como un “super-trascendental”, por su prioridad genético-conceptual; y, al mismo tiempo, cabría considerar a la belleza como un “trascendental-dependiente”, que, sin ser un trascendental en sentido propio (puesto que su condición es subpredicamental), se sitúa sin embargo en la línea de los trascendentales.

Recapitulando: los tomistas se han alineado en dos grandes grupos: quienes han creído leer en la síntesis tomasiana que el *pulchrum* es un trascendental (Maritain y Eco, por ejemplo) y quienes consideran cerrada la relación tomasiana de los trascendentales en el *De Veritate* (Aertsen). Entre estos últimos, algunos se inclinan a considerar que el *pulchrum* no es, para Aquino, más que un subpredicamento de la cualidad, emparentado con la *imago* (Millán-Puelles); otros, en cambio, consideran que Santo Tomás más bien consideró el *pulchrum* como un “post-trascendental” (Ruiz Retegui, Kovach y Czapieswski) o incluso como un “super-trascendental” (Fabro).

§ 76. La novedad de la doctrina tomasiana

Por distintas circunstancias, el Doctor Angélico se vio forzado a intervenir en varias polémicas doctrinales, unas en defensa de su propio carisma espiritual, contra los que pretendían la supresión de las Ordenes mendicantes; y otras, sosteniendo particulares puntos de vista filosóficos, frente a los aristotélicos heterodoxos (o averroístas latinos) y frente a los filósofos de la corriente agustiniano-avicebroniante (San Buenaventura y, sobre todo, Juan Peckham).

La polémica sobre las Ordenes mendicantes tuvo dos momentos. El primero de ellos (cfr. § 71), que fue el más violento, se desarrolló entre 1252 y 1259, con distintas alternativas. Fruto de esas discusiones fue su opúsculo *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256). El segundo momento coincidió con su segunda regencia parisina (1269-1272). De esos años son *De perfectione vitae spiritualis* (1269/70) y el *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (1271). De mayor interés para la historia de la filosofía son, sin embargo, las discusiones con los agustinistas y los averroístas, que le brindaron la oportunidad de explicarse más detenidamente sobre algunas de sus principales tesis filosóficas[99].

---

[99] Cuando decimos que en el fragor del combate doctrinal perfiló varios temas de su síntesis, no queremos afirmar que modificara substancialmente sus puntos de vista. Algunos, en cam-

En efecto, la discusión con los averroístas, de los que era jefe de filas el joven maestro Siger de Brabante (hacia 1240-hacia 1284)[100], tuvo lugar hacia 1270, sobre el tema de la unicidad del intelecto (agente y paciente). Testigo importante de esa polémica es su opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas* (1270), al que respondió Siger con dos obras: *De intellectu* (1270/71), de la cual sólo se conservan los fragmentos citados por un neoaverroísta italiano llamado Agostino Nifo (1473-1546), y las *Quaestiones de anima intellectiva* (1272/73)[101]. Otra vertiente de su discusión con el aristotelismo heterodoxo, que también afectó a los agustinistas, se refirió a la supuesta eternidad del mundo[102]. Relativos a esta fase de la controversia son el

---

bio, han sostenido que sus debates con Siger de Brabante le hicieron alterar totalmente sus doctrinas antropológicas. Tal es la opinión de Édouard-Henri WÉBER, *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1970. Criticando a Wéber puede confrontarse: Fernand VAN STEENBERGHEN, *Thomas d'Aquin devant la crise du XIIIè siècle*, en *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, cit. en nota 41, vol. I, pp. 97-104.

[100] Para la cronología y autenticidad de las obras de Siger de Brabante, y también para determinar los rasgos más sobresalientes de su biografía, cfr. Fernand VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1942, vol. II, pp. 502-564; ID., *La filosofia nel secolo XIII*, cit. en nota 3, pp. 334-341; ID., *Maître Siger de Brabant*, Publications Universitaires, Louvain-Paris 1977. Las obras sigerianas de mayor fuste filosófico han sido editadas críticamente: William DUNPHY (ed.), *Siger de Brabant. Quaestiones in Metaphysicam. Edition revue de la reportation de Munich. Texte inédite de la reportation de Vienne*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1981; Armand MAURER (ed.), *Siger de Brabant. Quaestiones in Metaphysicam. Texte inédite de la reportation de Cambridge. Edition revue de la reportation de Paris*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1983. Véase también: Antoni CAROL HOSTENCH, *Naturaleza de la metafísica según Siger de Brabante*, tesis doctoral, Universidad de Navarra (Facultad Eclesiástica de Filosofía), Pamplona 1990, *pro manuscripto*; e ID., *La distinción entre "esse" y "essentia" en Siger de Brabant*, en "Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in Philosophia", 1 (Pamplona 1991) 19-86.

[101] Edición a cargo de Bernardo Carlos BAZÁN, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de animae. De anima intellectiva. De aeternitati mundi* (sobre la eternidad de la especie humana), Publications Universitaires, Louvain-Paris 1972. Mejora la edición de Pierre Mandonnet (1908). Véase Richard HEINZMANN, *Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus*, en "Philosophiches Jahrbuch", 93 (1986) 236-259; y Bernardo Carlos BAZÁN, *The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of eclectic Aristotelianism*, en AHDL 64 (1997) 95-126. Mª Socorro FERNÁNDEZ-GARCÍA, *La pérdida del carácter transcendental de la belleza en el "De pulchro" de Agostino Nifo*, en "Revista Española de Filosofía Medieval", 4 (1997) 115-122.

[102] De este tema se habían ya ocupado con anterioridad SAN ALBERTO (cfr. Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG, *Alberto Magno*, cit. en nota 3, pp. 78-96; Albert ZIMMERMANN, *Alberts Kritik an einem Argument für den Anfang der Welt*, en MM 14 [1981] 78-88) y SAN BUENAVENTURA

opúsculo tomasiano *De aeternitate mundi contra murmurantes* (1270)[103]; la obra sigeriana *De aeternitate mundi* (1271/72)[104]; y el escrito de Juan Peckham *De aeternitate mundi* (1269/70)[105].

La discrepancia con los agustinistas, partido principal entre los maestros de Teología parisinos, se centró, además de en el ya citado tema de la supuesta eternidad del mundo, en la cuestión de la pluralidad de formas substanciales[106]. Ésta debió de ser, a tenor del epistolario de Juan Peckham, la tesis doctrinal donde la divergencia se mostró más irreconciliable. Testigo de la discusión sobre la unicidad de la forma substancial son las *Quaestiones Quodlibetales* tomasianas I (Pascua de 1269), II (Navidad de 1269), III (Pascua de 1270) y IV (Pascua de 1271).

Las cinco polémicas que acabamos de referir: sobre la pluralidad de intelectos pacientes[107], sobre la teórica posibilidad de un mundo creado "ab

---

(cfr. Jean JOLIVET, *Commentaire philosophique du Genèse 1, 1 chez Bonaventure et Thomas d'Aquin. Le problème de l'éternité du monde*, en VV.AA., *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, École Practique des Hautes Etudes, Paris 1973, pp. 213-234; Josep Ignasi SARANYANA, *La creación "ab aeterno". Controversia de Santo Tomás y Raimundo Martí con San Buenaventura*, en ScrTh 5 [1973] 127-174; Albert ZIMMERMANN, *"Mundus est aeternus". Zur Auslesung dieser These bei Bonaventura und Thomas von Aquin*, en MM 10 [1976] 316-330; y Elisabeth REINHARDT, *Infinitud de Dios y espacialidad del ente finito*, en *Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Internacional de Tomás de Aquino*, Publicaciones Obra Social y Cultural Caja-Sur, Córdoba 1999, pp. 1899-1907, donde trata sobre la definición de infinito, la posibilidad del infinito actual y la posibilidad de "traspasarlo").

103 Véase la versión castellana con anotaciones *Santo Tomás, "De aeternitate mundi contra murmurantes"* (introducción, traducción y notas de Josep Ignasi Saranyana*)*, en "Anuario Filosófico", 9 (1976) 399-424.

104 Edición a cargo de Bernardo Carlos BAZÁN, *Siger de Brabant*, cit. en nota 101. Mejora también la edición de Pierre Mandonnet (1908).

105 Edición en Ignatius BRADY, *John Peckham and the Background of Aquinas's "De aeternitate mundi"*, en VV.AA., *St. Thomas Aquinas (1274-1974). Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1974, vol. II, pp. 141-178.

106 Cfr. Pierre MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIè siècle*, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Louvain ^{2}1911, vol. I, pp. 99 ss.

107 El error averroísta consistía en afirmar que se conoce la especie inteligible. Por consiguiente, si hubiera varios intelectos pacientes, habría varias especies inteligibles y la intelección sería individual y no universal. Santo Tomás replicó que lo entendido no es la especie inteligible, que efectivamente se multiplica según los inteligentes, sino la cosa, que es la misma para todos los que la entienden (cfr. *Compendium Theologiae*, cap. 85, ed. Verardo, nn. 149 y 155; y *De unitate intellectus*, cap. 5, ed. Spiazzi, nn. 246 ss.). Véase, sobre este tema: Sofia VANNI ROVIGHI, *San Tommaso d'Aquino e Averroè*, en *L'averroismo in Italia. Convegno internazionale (Roma, 18-20 aprile 1977)*, en Accademia Nacionale dei Lincei ("Atti dei Convegni Lincei", 40), Roma 1979, pp. 221-236; Elisabeth REINHARDT, *La última*

aeterno"[108], sobre la unicidad de la forma substancial[109] y las discusiones sobre la razón de ser de las nuevas Ordenes mendicantes, ilustran suficientemente la novedad de los planteamientos filosóficos y eclesiológicos del Doctor Angélico. Como hemos puesto de relieve en las páginas precedentes, en otros muchos temas filosóficos Santo Tomás argumentó con libertad, apartándose de la tradición filosófica del occidente latino. Por ejemplo, criticando la gnoseología agustiniana (cfr. § 20c, d, e) y las pruebas boecianas de la existencia de Dios (cfr. § 25d); discutiendo la interpretación dada por Pedro Damián al principio de no-contradicción (cfr. § 37b); rechazando el argumento anselmiano (cfr. § 39d); apartándose de las enseñanzas de su maestro Alberto Magno (cfr. § 72d); etc. A todo ello habría que añadir su moderada solución al problema de los universales, la aplicación de la cogitativa al estudio genético del conocimiento intelectual, su apercibimiento de la trascendentalidad del par *essentia-esse*, la personalísima manera de entender la individuación de las substancias materiales, su análisis del nombre propio de Dios[110], etc.

Es lógico, por tanto, que sus coetáneos (colegas del claustro académico, correligionarios, dignatarios eclesiásticos y políticos) le tuvieran por un espíritu eminentemente renovador y revolucionario. En tal contexto se comprende mejor la admiración que suscitó su docencia, como puso de manifiesto su biógrafo Guillermo de Tocco: "Erat enim *novos* in sua lectione

---

discusión de Tomás de Aquino sobre el monospiquismo: el "Compendium Theologiae", en Jorge M. AYALA (ed)., *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval-Ibercaja, Zaragoza 1999, pp. 349-358.

108 "No es absurdo decir que algo ha sido hecho por Dios y que ha existido siempre"; "es evidente que no repugna a la razón el decir que la causa agente no precede a su efecto en duración" (*De aeternitate mundi contra murmurantes*, ed. Perrier, nn. 8 y 5). Santo Tomás creía, por tanto, en la creación "ab initio temporis"; pero afirmaba que por la sola razón natural no podía demostrarse la creación temporal. El franciscano Juan Peckham, en cambio, sostenía que "la creación del mundo en el tiempo, aunque es artículo de Fe, también puede afirmarse desde el punto de vista estrictamente racional" (*De aeternitate mundi, responsio*; ed. Brady, p. 173). Los averroístas, distanciándose tanto de Santo Tomás como de Peckham, entendían que podía demostrarse la eternidad del mundo a partir de la eternidad de la especie humana. Que la especie humana es eterna pretendían demostrarlo por la eterna validez de la proposición "el hombre es animal". La posición de los averroístas latinos se mostraba, al menos en este punto, muy próxima a la doctrina platónica sobre la eternidad de las ideas.

109 "Es imposible que uno y el mismo ser tenga varias formas substanciales, pues por la forma substancial la cosa tiene el existir (*esse*) y la unidad" (*Quodlibetal I*, q.1, a.1, c; ed. Spiazzi). Por consiguiente, si la cosa tuviese varias formas substanciales, tendría varios *esse* y carecería de unidad, lo que es absurdo.

110 Cfr. Luis CLAVELL, *El nombre propio de Dios*, EUNSA, Pamplona 1980, pp. 52-63.

movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens, et *novas* adducens in determinationibus rationes: et nemo, qui ipsum audisset *nova* docere, et *novis* rationibus dubia deffinire, dubitaret quod Deus *novi* luminis radiis illustrasset" (planteaba en sus lecciones nuevos artículos, encontraba un nuevo y claro modo de determinar [el problema], y aducía en las determinaciones nuevas razones; y nadie que le oía enseñar cosas nuevas, y definir las dudas con nuevas razones, podía dudar de que Dios le ilustraba con los rayos de una luz nueva)[111].

§ 77. Las censuras de Esteban Tempier: génesis y consecuencias

El 10 de diciembre de 1270, el obispo de París, Esteban Tempier, había condenado trece proposiciones de carácter filosófico-teológico[112]. Tales proposiciones, según Van Steenberghen[113], coinciden casi literalmente con los errores que San Buenaventura había denunciado en sus dos series de sermones parisinos de 1267 y 1268. Son, por consiguiente, un buen esquema para comprender las luchas doctrinales surgidas en la Universidad de París en los últimos años de la década de los sesenta. Las proposiciones condenadas, cuyas fuentes todavía se ignoran a pesar de las muchas hipótesis hasta ahora establecidas por los investigadores, tienen un marcado sabor a filosofía árabe, con algunas pinceladas de aristotelismo. Cuatro de ellas se refieren al alma, y condenan puntos de vista que niegan la subsistencia individual del alma humana después de la muerte y, por consiguiente, hacen imposible la escatología intermedia. Otras dos se refieren al tema de la eternidad del mundo. El resto trata de la providencia y ciencia divinas en relación con todas las cuestiones que ya hemos visto se planteó la filosofía árabe desde los comienzos de su andadura (cfr. § 56).

Siete años después, el 7 de marzo de 1277, tuvo lugar las más célebre censura de errores filosófico-teológicos de toda la Edad Media: en un documento discutidísimo, precedido de un amplio preámbulo, Esteban Tempier proscribió 219 proposiciones[114]. Esteban se había movido a instancias del

---

[111] GUILLERMO DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. 3, n. 15, en *Acta Sanctorum*, Martii, I, 663 E.

[112] Cfr. el texto del decreto en CUP, I, n. 432.

[113] Cfr. Fernand VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, cit. en nota 3, p. 425.

[114] Cfr. el texto en CUP, I, n. 473.

Romano Pontífice, Juan XXI[115], pero parece que se extralimitó en sus funciones y, sobre todo, que obró con muy grande precipitación al seleccionar y considerar las proposiciones rechazables[116]. Los temas tratados por las 219 condenadas abarcan casi todas las cuestiones de la Teología católica: Dios y sus atributos, la eternidad del mundo, la creación, los ángeles y las almas, el hombre, la libertad, la visión beatífica, la virtud de la fe, algunos sacramentos (como la confesión), la oración, la existencia y naturaleza del orden sobrenatural; además de otros temas esencialmente filosóficos, aunque muy relacionados con la correcta interpretación del Dogma revelado: el tema del sujeto y sus accidentes, la cuestión de la felicidad, la función del entendimiento y su división, la naturaleza de la ciencia filosófica, la práctica de algunas virtudes naturales, la esencia del tiempo en relación con la eternidad, etc. Junto a esas condenas particularizadas, el decreto censuraba en el preámbulo la famosa tesis de la doble verdad: "Dicen que algunas respuestas pueden ser verdades según la filosofía, pero no según la fe católica, como si existieran dos verdades contrarias". Es decir, que podría darse, según las opiniones condenadas, una verdad filosófica y una verdad revelada, que siendo contrarias entre sí, fuesen al mismo tiempo ambas verdaderas.

Pocos días más tarde, el 18 de marzo de 1277, Roberto Kilwardby, arzobispo de Canterbury, publicaba a su vez una relación de treinta proposiciones censuradas[117], después de obtener el asentimiento de los maestros de Oxford. Las tesis condenadas estaban agrupadas en tres grandes capítulos: sobre cuestiones gramaticales (cuatro), sobre temas lógicos (diez) y relativas a la Filosofía de la Naturaleza (dieciséis). Estas últimas incluían algunas opiniones de Santo Tomás de Aquino: condenaba la animación retardada, afirmaba explícitamente la tesis de la materia prima semiformada (contra el parecer del Aquinate), y censuraba la unicidad de la forma substancial en el hombre[118]. Parece que Esteban Tempier, al tener la noticia de las condenas de

---

115 La precisa identidad de Juan XXI está siendo muy discutida. Algunos lo identifican con el médico Petrus Juliani Ulixbonensis, nacido con toda probabilidad en Lisboa, de acaudalada familia, en fecha incierta, seguramente entre 1205 y 1210, y fallecido en 1277. Otros con Pedro Hispano, célebre sumulista (véase *infra*, el § 79). Algunos con un tal Pedro Juliani, un eclesiástico portugués. Finalmente, no han faltado quienes han conjuntando los tres personajes en uno sólo, de modo que Juan XXI sería, al mismo tiempo, el famoso sumulista, el eclesiástico portugués y el reconocido médico lustiano.

116 Cfr. la información bibliográfica de Louis J. BATAILLON, *La condamnation de 1277*, en ID., *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. Le treizième siècle*, en "Revue de sciencies philosophiques et théologiques", 65 (1981) 108-109.

117 Cfr. el texto en CUP I, n. 474.

118 Cfr. Daniel CALLUS, *La condenación de Santo Tomás en Oxford*, en "Revista de Filosofía", 6 (1947) 377-416; Vicente MUÑOZ DELGADO, *La lógica en las condenaciones de 1277*, en

Oxford, quiso extenderlas también a la Universidad de París. Pero, habiendo muerto el Pontífice Juan XXI, los cardenales de la curia romana se lo impidieron, conminándole a que esperase órdenes.

Si prescindimos, al considerar las censuras parisinas, de la indirecta referencia a las doctrinas de Tomás de Aquino y Alberto Magno, que sería corregida con ocasión de la canonización del Angélico, no cabe duda de que la intervención de Esteban Tempier frenó bruscamente el deterioro doctrinal de la Universidad de París, eliminando las principales cabezas del movimiento aristotélico radical y reduciendo a silencio a sus principales adeptos.

Al menos durante un cuarto de siglo desapareció la corriente aristotélico-heterodoxa, más o menos emparentada con el averroísmo[119]. Pero el precio que hubo de pagar por la ortodoxia doctrinal, precio impuesto por la precipitación de Tempier, quizá fue demasiado alto: aparte de retardar la aceptación del tomismo, consagró en los ambientes universitarios una especie de aristotelismo ecléctico, de vuelos intelectuales muy cortos, y avivó la lamentable lucha entre escuelas filosóficas, que, incoada ya en tiempos de Santo Tomás, habría de ser una de las características de la Baja Escolástica.

§ 78. Ramón Martí (ca.1230-ca.1284)

Este dominico catalán nació en Subirats (Barcelona), hacia 1230. Aparece citado en el capítulo de la Orden dominicana de 1250, celebrado en Toledo, donde se le comisiona para que estudie lenguas orientales. Se discute si antes había cursado estudios en París, quizá bajo Alberto Magno. Es probable que estuviese presente en la célebre “disputa de Barcelona”, de 1263. Posteriormente fue enviado a misionar a Túnez, donde permaneció hasta 1269. Murió en Barcelona en 1284, o poco después[120]. Hacia 1258 redactó una *Explanatio symboli Apostolorum ad institutionem fidelium*, publicado

---

“Cuadernos Salamantinos de Filosofía”, 4 (1977) 17-39. Cfr. también *supra* nota 37, donde se recoge las conclusiones de Roland Hisette sobre estas censuras.

119 Cfr. Fernand VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, cit. en nota 3, p. 439.

120 El mejor estudio de conjunto es el de Tomás y Joaquín CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid 1939, vol. I, pp. 147-170. En esta monografía puede encontrarse una descripción de los contenidos de las tres obras martinianas. Vid. también Evangelista VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*. I. *Des dels orígens al segle XV*, Herder, Barcelona 1984, pp. 649-654.

por José M.ª March a principios de nuestro siglo. En 1267 escribió su *Capistrum Iudaeorum,* obra apologética, descubierta por André Berthier, quien dio noticia en su tesis doctoral de 1931. Pero su tratado más importante es el *Pugio fidei contra (mauros et) iudaeos,* compuesto hacia 1278[121].

La calidad y documentación del *Pugio fidei* y, sobre todo, el paralelismo entre el libro primero del *Pugio* y el libro segundo de la tomasiana *Summa contra gentiles* hicieron pensar a Miguel Asín Palacios, en 1904, que el Doctor Angélico se habría inspirado en el *Pugio* al redactar su *Contra gentiles*. Posteriormente se ha podido establecer que la dependencia fue más bien a la inversa, aun cuando no se descarta que la documentación acumulada por Ramón Martí sobre las creencias musulmanas y hebreas pudiera haber servido a Tomás de Aquino como "background" material al redactar su *Summa*[122]. De ser cierta esta última hipótesis de trabajo, Martí sería un importante eslabón en el conocimiento, por parte de los escritores latinos, de las obras filosóficas árabes y judías.

§ 79. Pedro Hispano (ca.1205/1210-1277)

Se ha escrito últimamente que el famoso lógico Pedro Hispano sería un dominico, probablemente navarro, vinculado al convento de la ciudad de Estella, donde estaría enterrado. En efecto; en un epitafio de ese convento estellés se atribuye a un tal Pedro Hispano, allí inhumado, la autoría de unas súmulas. Por consiguiente, siguiendo el epitafio, habría estudiado Artes en París, donde habría recibido el mote de *Hispanus*. Se supone que su estancia parisina habría coincidido con la docencia de Guillermo Shyreswood, que enseñaba lógica allí hacia 1240, y cuya influencia es apreciable en sus escri-

---

[121] Primera edición, en París 1651, debida a José de VOISIN, nueva edición, en Leipzig 1687, a cargo de Benito CARPZOV, reprint de Gregg Press, London 1967. Sobre la vida de Martí, cfr. Adolfo ROBLES SIERRA, *Fray Ramón Martí de Subirats*, OPE, Caleruega (Burgos) 1986.

[122] Un estado de la cuestión puede verse en la obra de los hermanos Tomás y Joaquín CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española*, cit. en nota 120, I, pp. 162-168, donde se dice, sin ambages, que Ramón Martí fue un plagiario. La discusión prosiguió después de la obra de los Carreras Artau. Cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *La creación "ab aeterno". Controversia de Santo Tomás y Raimundo Martí con San Buenaventura*, en ScrTh 5 (1973) 127-174, aquí pp. 147-155; Laureano ROBLES, *En torno a una vieja polémica: el "Pugio fidei" y Tomás de Aquino,* en "Revista Española de Teología", 34 (1974) 321-350; Álvaro HUERGA, *Hipótesis sobre la génesis de la "Summa contra gentiles" y del "Pugio fidei"*, en "Angelicum", 51 (1974) 533-557; Pedro RIBES MONTANÉ, *San Alberto Magno maestro y fuente del apologeta medieval Ramón Martí,* en "Doctor Communis", 33 (1980) 169-193.

tos. Pedro habría obtenido todos los grados académicos de la Universidad de París, por lo que también habría recibido el mote de *clericus generalis*. De ser cierto que andaba por París en la década de los cuarenta, es posible que oyera las explicaciones de Alberto Magno, regente entre 1245-48[123].

Por el contrario, la opinión más tradicional identifica a Pedro Hispano con el eclesiástico portugués Petrus Juliani (puesto que toda la Península ibérica se denominaba Hispania), e incluso con Petrus Juliani Ulixbonensis, médico famoso y excelente lógico, que después habría ocupado el solio pontificio con el nombre de Juan XXI, en el último año de su vida. Por ello, los manuales portugueses de historia medieval lo conocen, a veces, con el nombre de Pedro Hispano Portugalense[124].

En todo caso, entre sus obras destacan las *Summulae logicales*, redactadas hacia 1246 o algo después, que fueron usadas como libro de texto y comentario en todas las escuelas hasta bien entrado el siglo XVI[125]. Este manual de Lógica consta de siete partes. Las seis primeras siguen, más o menos, los tratados clásicos del *Organon* aristotélicos[126]. La séptima parte, titulada

---

123 Defensores de esta hipótesis han sido: José Francisco MEIRINHOS, *Petrus Hispanus Portugalensis? Elementos para uma diferenciacão de autores*, en "Revista Española de Filosofía Medieval", 3 (1996) 51-76; y también: Ángel d'ORS, *Petrus Hispanus O.P., auctor Summularum*, en "Vivarium", 35/1 (1997) 21-71.

124 Cfr. el excelente artículo de José Maria da CRUZ PONTES, *Pedro Hispano Portugalense*, en "Diccionário de Bioética", Editorial Perpétuo Socorro - Editora Santuário, Vilanova de Gaia - Aparecida (SP) 2001, pp. 825-833. Habría nacido en Lisboa hacia 1205-1210, y habría fallecido en Roma en 1277. Se discute, y es muy improbable, que haya estudiado medicina en Salerno. En todo caso, frecuentó las aulas de París, fue profesor en Siena y parece que tenía buenos conocimientos de medicina. Poco sabemos, pues, de su vida, hasta que aparece en Portugal, en 1254, como archidiácono de Braga. En 1260 se hallaba en Italia, en la corte pontificia de Alejandro IV. Fue nombrado cardenal por Gregorio X en el Concilio II de Lyón, en 1274. Elegido papa en el cónclave de septiembre de 1276, murió el 20 de mayo de 1277, cuando se derrumbó el aposento que ocupaba. Véase también: José FERRATER MORA, *Pedro Hispano*, en ID., *Diccionario de Filosofía*, Ariel Referencia (puesto al día por Josep-María Terricabras), Barcelona 1994, III, pp. 2727-2728.

125 La mejor edición crítica: PETER OF SPAIN (PETRUS HISPANUS PORTUGALENSIS), *Tractatus* called afterwards *Summulae logicales*, ed. Lambert M. de RIJK, Van Gorcum, Assen 1972. Otra edición moderna a cargo de Innozenz M. Bochenski, Marietti, Torino 1945. Una buena exposición de su pensamiento y su influjo, en: Tomás y Joaquín CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana*, cit. en nota 120, tomo I, pp. 101-123; Anton DUMITRIU, *History of Logic*, Abacus Press, Tunbridge Wells (Kent) 1977, vol. II, part. IV, pp. 45-49.

126 El *Organon* aristotélico se compone –según la ordenación de Andrónico de Rodas– de seis obras: las *Categorías* o *Predicamentos* (primera operación del espíritu), de autenticidad dudosa; el *Perihermeneias* (*De la interpretación*, dedicada a la segunda operación del espíritu),

De propietatibus terminorum, encierra la doctrina más original de Pedro Hispano, y se subdivide en seis trataditos: *Suppositio, Ampliatio, Appelatio, Restrictio, Distributio, Exponibilia*. Estos seis pequeños tratados se denominaron *Lógica parva* para distinguirlos del *Organon* aristotélico, denominado *Logica magna*. La *Logica parva* recibió posteriormente algunos añadidos de otros autores, entre los que destaca el *Tractatus syncategorematum*[127]. Cuando se produjo el triunfo del terminismo, especialmente por influjo de Guillermo de Ockham, los *Parva logicalia* pasaron a competir con Aristóteles en el aprecio de las nuevas generaciones.

Otras obras filosóficas, atribuidas con poca seguridad a este lógico, se han publicado con su nombre en tres gruesos volúmenes: *Scientia libri de anima* (vol. I), la obra más antigua de psicología nacida en el ambiente de la Facultad de Artes, cuyo conocimiento reviste un gran valor para la exploración de las corrientes netamente filosóficas del siglo XIII; *Quaestiones libri de anima* (vol. II), paráfrasis bastante libre sobre la homónima obra aristotélica; *Expositio libri de anima;* y los *Parva naturalia* (vol. III), que son comentarios a Aristóteles[128]. Estas obras deben datarse entre 1250 (o quizá un poco antes) y 1266. Respecto a la psicología, merecen destacarse las siguientes doctrinas: la existencia del alma intelectual es demostrada por la presencia del pensamiento en el hombre; el conocimiento es explicado por la actuación del intelecto agente y la receptividad del intelecto posible, entendido el primero de los dos al modo aviceniano (inmortal, separable, perpetuo, sin mezcla alguna) y combinado con la teoría de la iluminación agustiniana; la doctrina de la abstracción es explicada también según inspiración aviceniana. En general, tanto en psicología como en sus estudios sobre los animales, Pedro Hispano pregonó, siguiendo a Aristóteles y Avicena, y en consonancia con su contemporáneo San Alberto Magno, el estudio empírico de la naturaleza, según un doble método: primero descriptivo de los hechos y, después, explicativo de los mismos. Sobre el modo de recoger los datos de la experiencia, elaboró una cuidadosa lista de seis requisitos, que preanuncian, aun-

---

sobre las proposiciones o sentencias; los *Primeros Analíticos*, que tratan del silogismo en general; los *Analíticos posteriores*, sobre el silogismo apodíctico (científico) o demostración; los *Tópicos*, sobre el silogismo dialéctico o probable; los *Elencos sofisticos*, sobre la refutación de los sofismas (Cfr. Innozenz M. BOCHENSKI, *Historia de la lógica formal*, trad. cast. de Millán Bravo Lozano, Gredos, Madrid 1966, pp. 52-56).

[127] Edición crítica de Joseph P. Mullally, Marquette University Press, Milwaukee 1964. Otra edición crítica a cargo de Lambert M. de Rijk, con versión inglesa de Joke Spruyt, E.J. Brill, Leiden 1992.

[128] Cfr. PEDRO HISPANO. *Obras filosóficas*, ed. de Manuel ALONSO, CSIC, Madrid 1941-1952, 3 vols. (vol. I, J. Flors, Barcelona [2]1961).

que de forma tosca y rudimentaria, las reglas de la investigación científica que expondrá el canciller Francis Bacon († 1626).

También se le atribuye una *Expositio librorum Beati Dionysii*[129], cuya autenticidad está siendo discutida[130], y algunas cuestiones médicas, sobre todo un *Liber de oculo*, que son comentarios de los escritos médicos griegos y árabes.

§ 80. Las místicas de Helfta

Entre las mujeres escritoras del siglo XIII se encuentran las místicas del monasterio cisterciense de Helfta, en Sajonia[131]. Se observa también en ellas influencia franciscana y dominicana –los confesores eran, por lo general, dominicos–. Junto a una espiritualidad fuertemente marcada por la liturgia, el monasterio destacaba por un nivel cultural elevado, debido a la formación clásica (se estudiaba el *quadrivium* y el *trivium*), y por el amplio conocimiento de la Biblia, los textos patrísticos y las obras de los principales teólogos. En este ambiente encontramos a varias místicas, cada una, como es lógico, con sus características personales. Tienen en común lo que se podría llamar la "teología o filosofía de Helfta", no en forma de saber sistemático-especulativo, sino como espíritu o modo de hacer: escribían sobre Dios de una manera ordenada, pero vivencial[132].

---

129 Ed. crítica de Manuel ALONSO, Centro de Estudios de Psicologia e de História da Filosofia anexo à Faculdades de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa 1957.

130 Cfr. José M.ª da CRUZ PONTES, *A obra filosófica de Pedro Hispano Portugalense. Novos problemas textuais*, Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra, Coimbra 1972, pp. 29-50; João MORAIS BARBOSA, *O legado do "Corpus Areopagyticum" no Occidente. A "Expositio in librum de Mystica Theologia" de Pedro Hispano*, Centro de Historia da cultura da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa 1982.

131 Se encontraba cerca de Eisleben (Sajonia). En realidad, el monasterio fue fundado en Mansfeld (1229), se trasladó a Rodersdorf en 1234, y posteriormente (1258) a Helfta. Se ha dudado de si era un monasterio benedictino o cisterciense. Se sabe que estas monjas vivían conforme a la Regla de San Benito, pero dentro de la corriente de renovación espiritual cisterciense, sin que se pueda concluir por eso una jurisdicción cisterciense. La dirección espiritual estaba confiada a los dominicos de Halle.

132 Cfr. Sabine B. SPITZLEI, *La literatura teológica femenina de la Edad Media y sus paralelos en Latinoamérica*, en "Teología Espiritual", 37 (1993) 403-416. De la misma autora existe una monografía sobre este tema: *Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert*, Frommann-Holzboog ("Mystik in Geschichte und Gegenwart", I, 9), Stuttgart (Bad Cannstadt) 1991.

Veamos, pues, cómo se aceptaba en Centroeuropa, por la vía de hecho, la contribución de la mujer a la especulación filosófico-teológica, en los mismos años en que comenzaba la asimilación de Aristóteles en los centros de estudios europeos, con la consiguiente invasión de una perspectiva filosófica misógina, es decir, de una valoración negativa de lo femenino, de la cual san Alberto y santo Tomás eran dos representantes característicos (cfr. § 72b, *supra*).

a) Santa Matilde de Hackeborn (ca.1241-1299)

Matilde o Mectildis de Hackeborn tuvo desde joven experiencias místicas, que ocultó hasta los cincuenta años[133]. Durante los últimos ocho años de su vida, de 1291 a 1299, en que guardó cama a causa de una enfermedad, fue contando sus revelaciones que fueron recogidas principalmente por Gertrudis la Grande; posteriormente, Mectildis confirmó la exactitud de lo escrito. Se conserva su *Liber specialis gratiae*[134]. El libro contiene revelaciones –siguiendo el año litúrgico– sobre los misterios de la fe, sobre el culto divino y la práctica de las virtudes, el destino eterno de ciertos difuntos, y anotaciones sobre la vida y muerte de la abadesa Gertrudis. La obra de Mectildis refleja una espiritualidad trinitaria, cristológica y eclesiológica. Su mística está centrada en Cristo, especialmente en la devoción al Sagrado Corazón; a su modo de ver, en el amor y la alabanza de Dios deben intervenir todos los sentidos, en una semejanza creciente con el Hombre-Dios. Tiene conciencia clara de la comunión de los santos y de la caridad que debe extenderse a los

---

[133] Nació en 1241, de la familia de los barones de Hackeborn, provistos de grandes bienes en Turingia y en el Harz. A los siete años fue llevada al monasterio de Rodersdorf (el posterior Helfta), donde su hermana mayor, Gertrudis, era abadesa. Gertrudis, que destacó por sus dotes pedagógicas y estuvo al frente del monasterio durante cuarenta años, educó esmeradamente a su hermana. A través de los dominicos, Mectildis conoció los escritos de San Alberto Magno y de Santo Tomás. Pronto fue *magistra* y –por sus dotes musicales– *cantrix* del convento. En 1261 recibió como alumna a una niña de cinco años, que llegaría a ser Santa Gertrudis y a la que le uniría una profunda amistad. Murió en 1299.

[134] El texto original fue redactado en alemán, pero esta versión se ha perdido. Solamente se conserva la versión latina como *Liber specialis gratiae*, en *Revelationes gertrudianae et mechtildianae*, Paquelin, Paris 1877. Existe una versión alemana como *Das Buch der geistlichen Gnaden*, Mainz-Regensburg 1857. Para otras ediciones y bibliografía así como datos sobre su vida, cfr. el artículo de Margot SCHMIDT, *Mechtilde de Hackeborn*, en DSp 10 (1978) 873-877; sobre Mectildis de Hackeborn y Gertrudis la Grande, vid. Kurt RUH, *Geschichte der abendländischen Mystik*, C. H. Beck, München 1993, II, pp. 296-333.

demás miembros de la Iglesia. Por sus visiones frecuentes del Sagrado Corazón de Jesús y las oraciones compuestas por ella, ha ejercido, junto con Santa Gertrudis la Grande, una influencia notable en la piedad católica.

b) Santa Gertrudis la Grande (1256-1302)[135]

Sus experiencias místicas estuvieron también unidas a la liturgia, tanto a la meditación de los textos del oficio divino como a la vivencia espiritual de las fiestas religiosas. Tuvo una gran devoción al Sagrado Corazón de Jesús y a la Eucaristía. Se trata de una espiritualidad amable y espontánea, que por su base doctrinal resulta al mismo tiempo sólida. Se ha dicho que sus obras recuerdan la riqueza del Dionisio Pseudo-Areopagita y la precisión de Santo Tomás. Sus revelaciones están recogidas bajo el título *Legatus divinae pietatis*, que consta de cinco libros (el libro II lo escribió ella misma, el libro I fue escrito después de su muerte por una monja de su entorno, y los tres restantes se escribieron según notas tomadas a su dictado). Comenzó a redactar sus vivencias, según su propio testimonio, por encargo expreso recibido de Dios, en 1289. Otra obra suya, que lleva el título *Exercitia spiritualia*, reúne siete meditaciones y constituye un pequeño tratado espiritual para mover a una unión con Dios cada vez más perfecta[136]. Escribía en latín. Únicamente los

---

[135] Nació en Eisleben, en 1256. No se sabe nada de su procedencia, sólo que con cinco años fue llevada a Helfta, donde permaneció toda su vida. En su vida espiritual se distinguen dos épocas, separadas por una fecha: el 27 de enero de 1281, cuando después de una crisis interior de varias semanas tuvo una visión de Cristo que le hizo cambiar totalmente. Hasta entonces se había dejado llevar por el afán de cultura profana –literatura, filosofía, arte– preocupándose apenas de la piedad. A partir de ese día empezó a llevar una vida de oración y contemplación, acompañada de fenómenos místicos; dejó los estudios clásicos y se centró en la Sagrada Escritura, los textos de los Padres y teólogos. Tenía poca salud, llevando su enfermedad con gran paciencia y serenidad. Aconsejaba a muchas personas que acudían a ella, atraídas por su prudencia y caridad. Murió en 1302. Además de esta Gertrudis, denominada "la Grande", existen varias Gertrudis que a veces se han confundido con ésta: Santa Gertrudis de Nivelles en Francia, abadesa, fallecida en 569; Gertrudis de Hackeborn (1220-1291), abadesa de Helfta de 1241-1291; la beata Gertrudis de Altenberg (1227-1297), abadesa premonstratense; Santa Gertrudis de Delft o Gertrudis van Oosten, muerta en 1358. Cfr. DSp 6 (1967) 331-339 (Pierre Doyère); DThC 6 (1915) 1332-1338 (Felix Vernet); DHGE 22 (1984) 1061-1962 (Roger Aubert), *ad voces*.

[136] La primera edición latina de sus obras fue preparada por Joannes Lanspergius (Johann Gerecht, de Landsberg), *Insinuationes divinae pietatis*, Colonia 1536; *Legatus divinae pietatis* y *Exercitia* en *Revelationes gertrudianae et mechtildianae*; también se encuentran en "Sources Chrétiennes": Gertrude d'Helfta, *Oeuvres spirituelles*, Du Cerf, Paris 1967-78, I-IV;

pequeños comentarios a la Sagrada Escritura y el florilegio de los Padres los escribió en alemán, pero estas obras se han perdido.

c) Santa Matilde de Magdeburgo (ca.1210-ca.1294)

Dentro del ambiente de Helfta encontramos a otra mística importante: Matilde o Mectildis de Magdeburgo[137]. Tuvo una conciencia muy viva de lo que se ha denominado *Gottesminne* (el amor cortés dirigido exclusivamente a Dios) y, bajo esta perspectiva, consideró todo lo que sucedía en su propia vida interior y a su alrededor. Por consiguiente, aunque influida por el clima de la cortesía, del que tomó muchas expresiones para reflejar sus sentimientos amorosos a Dios, Mectildis se colocó en un plano totalmente distinto.

El amor cortés, en efecto, *Minne* en *Mittelhochdeutsch* (medio-alto-alemán), consistía en el amor reverencial y de servicio que un caballero cortesano profesaba hacia una dama, normalmente ya casada. Los especialistas en literatura medieval han distinguido hasta ocho sentidos distintos del término

---

en castellano: *Heraldo del amor divino*, edición a cargo de un anónimo padre benedictino, Barcelona 1945.

[137] Se la confunde a veces con Mectildis de Hackeborn. Nacida de familia noble alrededor de 1210, abandonó el mundo a la edad de veinte años para vivir en Magdeburgo como beguina, en rigurosa penitencia, bajo la atención espiritual de los dominicos. (Se ha discutido sobre el origen de las beguinas. Lo más probable es que se tratase de asociaciones piadosas de mujeres que hacían vida común bajo la dirección de una "maestra" y se dedicaban a la piedad y obras de caridad. Sobre los begardos y beguinas, vid. Jean LECLERCQ et al., *Histoire de la spiritualité*, II: *La spiritualité du Moyen Âge*, Aubier, Paris 1961, pp. 425-447). Parece haber recibido una buena instrucción en su familia. Aunque ella se considera "sin instrucción", esto parece referirse sólo a la Sagrada Escritura y los Padres que las alumnas de Helfta estudiaban desde pequeñas. Pasó unos treinta años en la comunidad de beguinas. Desde joven tuvo experiencias místicas que ocultó durante años. Cuando las manifestó a su confesor, el dominico Enrique de Halle, éste le mandó escribirlas; lo hizo a partir de 1250 y Enrique de Halle ordenó sus escritos en un volumen de seis libros. Le preocupaba la situación de la Iglesia –el relajamiento de costumbres, también entre clérigos y religiosos– que denunció claramente en sus escritos, insistiendo al mismo tiempo en la necesidad de reforma. Su sinceridad y valentía provocó reacciones hostiles a su alrededor. Después de sufrir mucho con estos ataques –también por parte de algunas beguinas– pasó los últimos años de su vida (desde 1270 ó 1271) en el monasterio de Helfta, donde era abadesa Gertrudis de Hackeborn; allí coincidió también con Mectildis de Hackeborn y con Gertrudis la Grande, y encontró el ambiente adecuado para su propia vida espiritual. También allí añadió un séptimo libro a su obra. Murió hacia 1294. Cfr. Georgette EPINEY-BURGARD y Émilie ZUM BRUNN, *Femmes troubadors de Dieu*, Brepols, Turnhout 1988, pp. 67-83.

Minne, entre ellos tres con componente religiosa: equivalente a *caritas*; también como amor misericordioso de Dios y de Cristo hacia los hombres; y, finalmente, como donación o entrega amorosa del hombre a Dios[138]. Evidentemente, su sentido primario sería el amor hacia una persona del otro sexo, analogado principal de los demás tipos de amor. La *Gottesminne* o amor cortés a Dios incluía, como es notorio en el caso de Mectildis, lo que se ha denominado el sufrimiento amoroso o místico por el Amado, componente fundamental de la *Leidensmystik*[139].

Hechas estas aclaraciones, puede afirmarse que la obra de santa Mectildis es sorprendente y distinta de la de las otras místicas de Helfta. Escribió en bajo-alemán, ya que no dominaba el latín, constituyendo, de esta forma, el primer documento de mística femenina en lengua vernácula. Su lenguaje es espontáneo, independiente de todo género literario y figura retórica, sencillo y diáfano, de gran belleza expresiva. Añade viveza también la forma dialógica de los textos. No pretendía una creación literaria, sino sólo –como manifiesta constantemente– escribir bajo la guía interior de Dios. Tampoco el título de su libro fue invención suya, sino "recibido": *Das fließende Licht der Gottheit* (La rutilante luz de la divinidad)[140].

La *Minne* (el amor), de género femenino en alemán, es personificada como *Frau Minne* (la Dama Amor). Es especialmente bello y profundo el diálogo entre *Frau Seele* (el alma) y *Frau Minne*, al comienzo de la obra. También personifica, en otro diálogo, la conciencia (*Frau Gewissen*) y el conocimiento (*Frau Erkenntnis*). Las virtudes son consideradas como vírgenes que sirven a la persona humana –a la que llaman "reina"–, para que ésta sirva a Dios y cumpla la voluntad de Éste. Como todas las místicas de

---

[138] Cfr. Jacob und Wilhelm GRIMM, *Minne*, en IID., *Deutsches Wörterbuch*, bearbeitet von Moriz Heyme, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1984, XII, col. 2238-2242.

[139] Cfr. Margot SCHMIDT, *"Frau Pein, Ihr seid mein nächstes Kleid". Zur Leidensmystik im "Fließenden Licht der Gottheit" der Mechthild von Magdeburg*, en: Gotthard FUCHS (ed.), *Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1989, pp. 63-107.

[140] El original se ha perdido. Existe una traducción latina de finales del siglo XIV, que no es muy fiel al original. La traducción alemánica, encontrada en Einsiedeln en 1861, es la base principal para las dos ediciones alemanas actuales: MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, Hans Neumann (ed.), en dos tomos, München 1990 y 1993; y una segunda edición, revisada y con un estudio preliminar de Margot Schmidt, Frommann-Holzboog ("Mystik in Geschichte und Gegenwart", I, 11), Stuttgart (Bad Cannstadt) ²1995. Ésta última sustituye la edición agotada, de 1956. Cfr. también Marianne HEIMBACH, *"Der ungelehrte Mund" als Autorität. Mystische Erfahrung als Quelle kirchlich-prophetischer Rede im Werk Mechthilds von Magdeburg*, Frommann-Holzboog ("Mystik in Geschichte und Gegenwart", Abteilung I, 7), Sttugart (Bad Cannstadt) 1989.

Helfta, tuvo una devoción espontánea, profunda y estéticamente bella a la Virgen María, a la que consideraba modelo de mujer[141].

El contenido de su obra comprende el misterio trinitario, el amor misericordioso de Dios en Cristo, temas de eclesiología, referencias a la escatología, y explicaciones doctrinales sobre los sacramentos como fuentes de gracia. Al aludir a los misterios de la fe, lo hace con fuerza poética y con fervor, sin perder por eso claridad doctrinal. Otro rasgo característico de su obra es la mística esponsal como desarrollo de la doctrina de la imagen de Dios: entiende que ya en el mismo origen del ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, se abre una relación "esponsal" entre Dios y el hombre, que tiene un sentido dinámico, como crecimiento progresivo en el amor hacia una semejanza cada vez mayor con la Trinidad. Mectildis aplica el término "esposa" de modo preeminente a Santa María, considerada como modelo de amor a Dios, pero también lo usa para designar el alma humana.

* * *

Es innegable la influencia de la "cortesía" en la espiritualidad cristiana de finales del siglo XII y durante el siglo XIII, hasta bien entrado el siglo XIV, como recordaba José Ortega y Gasset hablando de San Francisco y de Dante. Rivera de Ventosa, por ejemplo, ha enmarcado a San Francisco en la caballería heroica del ciclo francés, en el ciclo bretón de los caballeros de la "Tabla redonda" y –esto es lo que más nos interesa ahora– en el ciclo provenzal de la caballería trovadoresca[142]. Pero no está demostrado que tal clima haya sido la causa de la mejor valoración de la mujer por parte de los escolásticos y monásticos. En caso contrario, no se entendería el cambio de clima, en los ambientes filosóficos influidos por el aristotelismo, a mediados del siglo XIII[143], que empeoró notablemente con relación a la mujer.

---

141 Cfr. Elisabeth REINHARDT, *Escritoras alemanas en la literatura religiosa medieval*, en "Anuario Filosófico", 26 (1993) 599-620.

142 Sobre el amor místico-esponsal, tal como se profesó en el contexto del amor cortés, se ha escrito mucho. Cfr. Gero von WULPERT, *Minnesang*, en ID., *Sachwörterbuch der Literatur*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart [3]1961, pp. 376-378. Véase especialmente Enrique RIVERA DE VENTOSA, *Vivencia primera del alma de San Francisco: caballero-trovador-juglar*, en "Selecciones de franciscanismo", 23 (1994) 291-311.

143 Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)*, cit. en nota 5, pp. 98-99.

CAPÍTULO XI

LA FORMACIÓN DE LAS ESCUELAS FILOSÓFICAS (1280-1308)

§ 81. La generación de los filósofos eclécticos

Las censuras de Esteban Tempier (cfr. § 77) tuvieron consecuencias muy importantes, porque dieron lugar a la formación de las *escuelas filosóficas*, enfrentadas entre sí. Estaba en juego el puro prestigio de las escuelas y la preponderancia de unas sobre otras. En efecto, entre 1277 y 1279 el franciscano Guillermo de la Mare (ca.1285-1298) publicó el célebre *Correctorium fratris Thomae*, en el que entresacaba 117 tesis de la doctrina tomista, oponiéndolas a otras tantas tesis de la escuela franciscana. En 1282, el capítulo general franciscano de Estrasburgo prohibió la lectura de la *Summa theologiae* de Aquino, a no ser acompañada del citado *Correctorium*. Entre 1282 y 1284 los dominicos replicaron con una copiosa colección de respuestas que se conoce con el nombre general de *Correctoria corruptorii*. Las polémicas doctrinales entre partidarios del Doctor Angélico (casi siempre dominicos, aunque con algunas excepciones, como Roberto Kilwardby [† 1279]) y los filósofos críticos de Santo Tomás (generalmente franciscanos), fueron el origen de interminables debates, donde se buscaba más el ensalzamiento del maestro de la escuela (o el prestigio corporativo), que el descubrimiento de la verdad. Poco a poco la discusión se centró en torno a dos tesis agustiniano-avicebroniantes: el hilemorfismo universal y la cuestión de la pluralidad de formas.

Entre tanto, apareció en el escenario parisino un grupo de pensadores más o menos independientes y de notable significación doctrinal: Enrique de Gante, Egidio Romano (o Gil de Roma) y Godofredo de Fontaines, a los que habría que sumar el franciscano Rogerio Bacon (de dilatada vida, que ya se había dado a conocer antes de las censuras) y el mallorquín Ramon Llull. Estos filósofos mantuvieron tesis filosóficas más o menos próximas a la escuela franciscana o a la dominicana, según los casos, pero casi siempre con un toque original. Además, los tres primeros polemizaron entre sí, especialmente en torno a la distinción entre *essentia* y *esse*.

§ 82. Enrique de Gante (ca.1240-1293)[1]

Sacerdote secular, era ya maestro en Sagrada Teología en 1275. De la Navidad de 1276 data su primer *Quodlibetal*. Fue miembro de la comisión nombrada por Esteban Tempier para preparar la censura de 1277. Alternó París con Tournai (en Bélgica), donde fue arcediano (1272-1286). En 1290 fue suspendido, aunque por breve tiempo, de la enseñanza, por oponerse a los privilegios de los mendicantes. Su actividad profesoral se extendió de 1276 a 1292, aunque ya estaba en París como estudiante hacia 1264 ó 1265. Sus dos obras más importantes son los *XV Quodlibetos* (el último de ellos data de la Navidad de 1291 o de la Pascua de 1292) y una *Summa theologiae*, de la cual sólo redactó la primera parte (*De Deo*) y no concluyó la segunda (*De creaturis*). Las demás obras que figuran con su nombre son de atribución dudosa. En el siglo XVI los servitas adoptaron su doctrina como la oficial de la Orden, y publicaron y comentaron sus obras. Sus grandes opciones doctrinales, que estaban ya tomadas cuando escribió su primer *Quodlibetal*[2], determinaron en buena medida, y por contraste, la actividad especulativa de Gil de Roma, Godofredo de Fontaines y Duns Escoto. Es lógico, por tanto, comenzar exponiendo las ideas doctrinales del Gandavense.

El medio más seguro de no extraviarse al abordar la obra filosófica de Enrique de Gante es recordar su dependencia de la metafísica aviceniana[3]. Según Avicena (cfr. § 58b), el ser es lo primero que se ofrece a la mirada de la inteligencia humana. Pues bien: Enrique de Gante, como antes Ibn Sînâ, parte del ser, pero evita la división del ser en necesario por sí y por otro (cfr.

---

1 Cfr. Raymond MACKEN, *Introduction*, en *Henricus de Gandavo. Quodlibet I*, Brill, Leiden 1979, pp. VII-XXIV. La edición crítica de las *Opera omnia*, prevista en 34 vols, ha comenzado en 1979 (Leuven University Press), y cuenta ya con 13 vols. (ocho volúmenes de *Quodlibetos*, a cargo de Raymond Macken, Jos N. J. Decorte, Robert Wielockx y Gordon A. Wilson; tres de la *Summa*, a cargo de Raymond Macken, Gordon A. Wilson y Ludwig Hödl; uno sobre su *Lectura ordinaria super Sacram Scripturam*, al cuidado de Raymond Macken; y un *Tractatus de facto*, preparado por Ludwig Hödl). Un *reprint* de los *Quodlibetos*, según la edición del siglo XVI, ha sido publicado por Minerva Verlag, Frankfurt/Main 1961, 2 vols).

2 Cfr. especialmente: Jean PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, J. Vrin, Paris 1938; y Pierre DUHEM, *Le système du monde*, Hermann, Paris [2]1959, VI, pp. 123-173. Para una breve presentación de sus tesis filosófico-teológicas fundamentales, en contraposición a las de San Buenaventura, Santo Tomás y Duns Escoto, cfr. Raymond MACKEN, *Der Aufbau eines wissenschaftlichen Unternehmens: die "Opera omnia" des Heinrich von Gent*, en "Franziskanische Studien", 65 (1983) 82-96 (amplia bibliografía y relación de las obras de autoría dudosa).

3 Cfr. Étienne GILSON, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Gredos, Madrid [2]1965, p. 400.

§ 58c), y distingue, en cambio, entre el *aliquod quod est ipsum esse* (aquello que es el mismo *esse*) y aquello a lo que conviene o puede convenir el ser o *esse*. Piensa soslayar, de esta forma, el necesitarismo al que aboca la metafísica modal aviceniana, y acoger la noción de creación, tal como la entiende el cristianismo, o, lo que es lo mismo, tomar en consideración el concepto de contingencia. Sus tesis conservarán, a pesar de todo, un claro sabor logicista.

En efecto, y siguiendo a Boecio, al que interpretó probablemente de modo incorrecto (cfr. § 25f), y tomando también en consideración el *esse* aviceniano, estimó que el *esse* es la forma de existir (*forma essendi*), por la cual la esencia, existente ya ideal o eidéticamente, pasa a estar o existir en el mundo sublunar, es decir, en nuestro mundo extramental. Dios es su misma esencia, y las cosas no son su misma esencia, o sea, tienen la esencia recibida o participada. En las cosas hay que distinguir, por tanto, su ser esencial (lo que propiamente son) y su ser existencial (el hecho de existir). El Gandavense popularizó esta terminología: *esse essentiae* (el ser de la esencia o ser esencial, lo que son las cosas) y *esse existentiae* (el ser de la existencia o hecho de existir o ser existente). Hay, en definitiva, dos modos de ser: el de la esencia en el mundo de las ideas, y el de la esencia existente en nuestro mundo. Pero bien entendido que el hecho de existir de las esencias en el mundo sublunar no supone nada real en la cosa existente; no es nada nuevo en la esencia o idea, sino sólo la expresión de que esa idea se halla en nuestro mundo. Señala, a lo más, una pura relación (un puro *respectus*) con Dios, que es su creador, indicando que esa esencia no es cosa por sí misma. Tal relación no tiene carácter predicamental, sino trascendental, porque constituye la esencia. Los géneros y las especies son, pues, subsistentes fuera del espíritu humano.

Aquí, el Gandavense dio un paso atrás. En efecto, y como lo vimos al estudiar a Abelardo (cfr. *supra* §46c), el problema de la entidad de la esencia ya había sido encarado correctamente en la primera mitad del siglo XII, al señalar que *universal entitativo* es sólo una creación de la mente. Cien años más tarde, Aquino indicó la solución adecuada, completando la perspectiva abelardiana, al afirmar que la naturaleza universal es real en concreto, y es lógica en su universalidad. Enrique de Gante supuso, pues, un retroceso.

El intelecto humano –continúa el Gandavense– no puede distinguir entre la pura esencia y el existir de la esencia, porque sólo conoce las esencias existentes en el mundo sublunar. Dios, en cambio, conoce las esencias tanto existentes como no-existentes (es decir, no puestas en la existencia sublunar). Cuando la esencia no existe, no es una cosa, sino sólo un ser inteligible (he aquí el origen del célebre *esse intelligibile* de Duns Escoto); *quoad nos* no tiene propiamente existir. Dios distingue entre la esencia y el existir de la esencia; el hombre, en cambio, no puede distinguirlos, porque sólo conoce la

esencia como existente. Así aparece la distinción intencional, como algo intermedio entre la distinción real y la puramente de razón, o sea: la distinción entre dos seres que son realmente distintos en una perspectiva (la divina, por ejemplo), pero no lo son en otra (contemplados por el intelecto humano). Tal distinción dará pie a la *distinctio formalis a parte rei* escotista, como distinción que está más allá de la cosa misma, pero tomando ocasión de ella. Descartada la distinción real entre la esencia y el existir –más bien habría que decir que tal distinción carece de sentido desde la óptica sublunar– la distinción real quedará reducida a la distinción entre una cosa y otra cosa (en esto también preludia la síntesis escotista, después retomada por Francisco Suárez).

Si materia y forma se distinguen, es que son dos *cosas* distintas. Luego la materia pura es posible y Dios podría haberla creado para que existiera a parte de la forma. Asimismo, puede existir cualquier forma pura. Y también es posible la combinación de la materia con todo tipo de formas. Por consiguiente, es obvia, a partir de los principios metafísicos gandavianos, la pluralidad de formas substanciales, en una línea muy radicalizada que también preanuncia el formalismo escotista[4]. Además, la creación no puede ser eterna, pues lo propio de la criatura es la posibilidad (no-necesidad) esencial. Si sólo son cognoscibles por nosotros las ideas o esencias existentes, el argumento anselmiano del *Proslogion* es concluyente[5]. Y la iluminación (recuérdese la gnoseología agustiniana) es necesaria, en el proceso cognoscitivo, para llegar a una verdad pura, cierta, sin mezcla de error[6].

Conviene advertir, finalmente, que, para no incurrir en el emanacionismo aviceniano, intelec tualista y necesario, el Gandavense optó por la solución voluntarista: las cosas son, porque Dios se ha dignado concederles la existencia. (El voluntarismo gandaviano, todavía muy tenue, propiciará el voluntarismo escotista).

---

4 He aquí algunos de los temas tratados en el *Quodlibeto I*, donde desarrolla las tesis que acabamos de exponer: "Utrum corpus Christi in sepulcro, separata anima ab eo, habuit aliquam formam" (q. 4); "Utrum ipsa essentia creaturae sit suum esse" (q. 9); "Utrum materia possit existere per se sine forma" (q. 10), etc. Cfr. las investigaciones de Raymond Macken, cuya relación puede hallarse en el trabajo de este autor citado en nota 2, *supra*.

5 Cfr. Jean PAULUS, *Henri de Gand et l'argument ontologique,* en AHDL 10/11 (1935/36) 265-323.

6 Cfr. Raymond MACKEN, *La théorie de l'ilumination divine dans la philosophie d'Henri de Gand*, en "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 39 (1972) 82-112. Sobre el conocimiento de Dios, cfr. José M. ROVIRA BELLOSO, *La visión de Dios según Enrique de Gante*, Herder ("Collectanea San Paciano"), Barcelona 1960.

§ 83. Egidio Romano (ca.1247-1316)

a) Vida y obras

Nacido hacia 1247 en Roma, ingresó en 1260 en la recién fundada Orden de Ermitaños de San Agustín y fue probablemente alumno de Santo Tomás de Aquino en París, durante los años 1269-1272. Bachiller sentenciario en 1276, fue testigo de la condenación de 1277. Se lanzó inmediatamente a la lucha con un opúsculo *Liber contra gradus et pluralitatem formarum*, en el que atacaba vivamente la tesis de la pluralidad de formas, no sólo como filosóficamente falsa, sino como contraria a la fe. Esteban Tempier exigió una retractación, a la cual se negó Egidio, abandonando París. Volvió en 1285, y recibió la *licentia docendi* después de una retractación bastante humillante. Durante seis años (1285-1291) ocupó la primera cátedra de los agustinos y su doctrina llegó a ser la oficial de la Orden a partir de 1287. En 1292 fue elegido maestro general de la Orden y nombrado arzobispo de Bourges en 1295. Murió en Aviñón en 1316, dejando una obra abundante y variada: comentarios a varios libros de Aristóteles, seis quodlibetos (entre ellos los famosos *Theoremata de ente et essentia*, editados críticamente por Edgar Hocedez en 1930), exposiciones a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y los dos opúsculos *De regimine principum*, para el rey Felipe el Hermoso, y *De ecclesiastica sive summi pontificis potestate*, que se inscriben ya en la gran disputa que van a sostener el papa y el rey de Francia sobre la primacía del poder temporal o el espiritual[7].

Sobre la condena de Gil de Roma por parte de las autoridades eclesiásticas de la Universidad de París[8], debe precisarse lo siguiente: dos listas de proposiciones de Egidio fueron analizadas por sendas comisiones de maestros de París. La primera relación, entre el 3 de marzo de 1277 y el 3 de septiembre de 1279, por una comisión nombrada por Esteban Tempier; la segunda lista, a fines de 1285 o comienzos de 1286, cuando se trató de su readmisión en el seno de la Universidad, por convocación de Honorio IV. De los errores atribuidos a Egidio sólo se conocían cuatro: sobre la posibilidad de la creación *ab aeterno*; sobre las procesiones divinas; sobre la malicia

---

[7] Cfr. Maurice DE WULF, *Historia de la filosofía medieval*, trad. cast., Ed. Jus, México 1949, II, pp. 239-247; Adolar ZUMKELLER, *Aegidius Romanus*, en LexMA 1 (1977) 178. Sobre las líneas generales de su doctrina, cfr. Pierre DUHEM, *Le système du monde*, cit. en nota 2, VI, pp. 272-327.

[8] Cfr. Edgar HOCEDEZ, *La condamnation de Gilles de Rome*, en “Recherches de theólogie et philosophie médiévale”, 4 (1932) 34-58; Robert WIELOCKX, *La censure de Gilles de Rome*, en “Bulletin de Philosophie Médiévale”, 22 (1980) 87-88.

de la voluntad que debe ser siempre precedida por error o nesciencia en el entendimiento; y sobre la localización del movimiento angélico. Muy recientemente se ha descubierto un códice, de origen parisiense, que contiene 51 artículos de Egidio, censurados en marzo de 1277. El tenor de las proposiciones condenadas, tan próximo a los puntos de vista de Tomás de Aquino, no debe confundirnos sobre la verdadera orientación doctrinal de Gil de Roma, que no fue un tomista convencido, sino bastante crítico. Desde 1277, cuando compuso su comentario al *I Sententiarum* mantuvo las distancias con relación a la síntesis tomasiana, que apreciaba mucho, pero de la cual se apartó en cuestiones importantes[9].

b) Principales tesis metafísicas

Gil de Roma merece un lugar destacado en la historia de la filosofía medieval por su polémica con Enrique de Gante, a propósito de la distinción real entre *essentia y esse*. Fue convencido defensor de tal distinción real, pero en unos términos que no responden con precisión a la doctrina tomasiana, a la cual pretendía, al menos en este punto, mantenerse fiel. De todas formas, por la fuerza de sus argumentaciones y la convicción con que las expresó, algunos historiadores del siglo XX creyeron que Egidio había sido el primero en formular con precisión dicha distinción real[10]. Sin embargo, las cosas no fueron así. El primero fue Santo Tomás, de quien la tomó Egidio, aunque con peculiares matices.

Hacia el año 1276, en efecto, en sus *Theoremata de Corpore Christi* y en su *Primus Sententiarum*, encontramos ya esbozada su doctrina sobre la distinción real. No obstante, una exposición acabada sólo se halla por vez primera en su respuesta al *Quodlibetal I* de Enrique de Gante, titulada *Theore-*

---

9 Edgar HOCEDEZ ha publicado una relación de divergencias entre Santo Tomás y Gil de Roma, procedentes de un manuscrito bajomedieval, en el que se recogen más de sesenta temas en que discrepan ambos autores, algunos de ellos fundamentales para la misma concepción de la Metafísica: cfr. *Gilles de Rome et saint Thomas*, en VV.AA., *Mélanges Mandonnet*, J. Vrin, Paris 1930, tomo I, pp. 385-409.

10 Bibliografía sobre la polémica que tuvo lugar entre las dos Guerras Mundiales, en Guillermo FRAILE y Teófilo URDÁNOZ, *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid 1975, vol. II (2.º), pp. 490-491, nota 52. Un excelente estudio histórico de la polémica sobre la distinción *essentia-esse* entre 1275-1325 puede leerse en: Ruedi IMBACH, *Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von esse und essentia, von Siger Brabant zu Thaddaeus von Parma*, en Antonio MAIERÙ (ed.) *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1981, pp. 299-339.

mata de esse et essentia, escrita durante su exilio (entre 1278-1286) y, sobre todo, en las *Quaestiones disputatae de esse et essentia* (redactadas entre 1286 y 1287). Replicado por Enrique en los *Quodlibetales X* (Navidad de 1286) y *XI* (Navidad de 1287), no contestó, al menos por escrito[11].

Su tesis central se podría resumir en los siguientes términos[12]: la generación y corrupción se explican por el par aristotélico materia y forma; la creación y la posible aniquilación de las formas puras sólo pueden explicarse por la distinción entre esencia y *esse*. Entre ambos binarios hay un cierto paralelismo: la materia, anterior a la forma, sólo está en acto por la forma; la esencia, que en algún sentido precede a la existencia, sólo está en acto por el *esse*. Sólo existen, por tanto, los individuos, compuestos de esencia y *esse*, en los cuales la esencia es el principio de la especie y también del género. Así como el género entra en la composición de especies opuestas, a título de elemento constitutivo (lo mismo que la materia), así la esencia es determinada por el *esse* al existir concreto.

Santo Tomás, en cambio, no habría aceptado, sin más, la analogía entre materia-forma/género-diferencia específica, propuesta por Gil de Roma. Para el Doctor Angélico, tanto el género como la especie designan, con más o menos determinación, el todo del ente concreto. En efecto, si la materia se comportase como el género, todo ser sería –en algún sentido– material, lo cual implicaría el hilemorfismo universal... Además, aunque la forma de los seres corpóreos se eduzca de la materia, la forma no es semejante a la materia, pues se puede abstraer de la materia. Tampoco aprobaría Santo Tomás el paralelismo entre el par género-diferencia y el par esencia-*esse*, porque en tal caso el ser sería todo él esencia, pues el *esse* estaría incluído en la esencia (pues la diferencia está incluida en el género), lo cual implicaría un esencialismo filosófico, muy lejano de la trascendentalidad del *esse*, que es un punto nuclear en la síntesis tomasiana.

Algunos años más tarde, al redactar su *Quodlibetal V* (en 1290), Egidio volvió sobre la distinción real. Sin discutir ya con Enrique de Gante, ofreció una importante precisión sobre los distintos significados que tiene la palabra *esse*, mostrando que la polémica había surgido, en buena medida, por de-

---

[11] Cfr. Jean PAULUS, *Les disputes d'Henri de Gand et de Gilles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence*, en AHDL 15/17 (1940-1942) 323-358.

[12] Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *De esse et essentia*, ed. de 1503, *reprint* de Minerva Verlag, Frankfurt/Main 1968: q. 9 ("Utrum essentia creaturae sit suum esse vel realiter differat ab esse eius"), fol. 17 vb-22 rb; q.11 ("Utrum possit creari esse sine essentia"), fol. 24v-26v.

fectuosa terminología[13]. El término *esse* (ser) admite, en su opinión, cuatro significados fundamentales:

1º) *Ser* expresa que la esencia es un ser (*esse essentiae*), tomando *essentiae* en genitivo. Por penuria del vocabulario se confunde a veces ser una esencia (*esse essentiae*) con el existir de la esencia, que es fruto del *actus essentiae*. En todo caso, decir que la esencia es un ser, podría llevar a afirmar que la esencia existe. En tal supuesto, lo existente no sería el ente o la cosa, sino la esencia. El *esse* sería una forma (accidental o esencial) sobreañadida. ¿Quería Egidio llegar a tal conclusión, que era precisamente la tesis de Gante? Mucho me temo que no.

2º) También se emplea el término *esse* para expresar que una naturaleza da el ser, es decir, origina otra naturaleza (*forma dat esse materiae*) y la hace existir. La materia existe por la forma. La forma hace ser a la materia (*materiae*, en dativo).

3º) Asimismo, cuando se señala que de una naturaleza se constituye en supuesto (*ex humanitate consequitur esse hominem*), se habla de una naturaleza que da el ser a una subsistencia (*esse subsistentiae*): la humanidad hace el ser hombre, confiere al hombre ser hombre.

4º) Finalmente, distingue entre las naturalezas que tienen el *esse* en sí mismas, como la substancia, y las naturalezas que tienen el *esse* en otras, como el accidente, el cual *est in eo quod habet esse*.

Egidio entendió –quizá– que el *esse* es coprincipio trascendental del ente, en el primer caso, hablando del ser de la esencia y del ser de la existencia (que la esencia es un ser y que el existente es un ser). Pero, al considerar que la esencia es un ser que se actúa existencialmente por su *actus essentiae*, confundió a muchos seguidores de Santo Tomás, y dio pie a una corriente tomista, de carácter esencialista, en la que el *esse* era considerado como un acto, en el algún sentido, segundo.

c) Filosofía política

Egidio ha pasado también a la historia por sus tesis de filosofía política. Para que comprendamos sus puntos de vista, conviene antes recordar cuál era el contexto político-religioso en el que vivió Gil de Roma, y concreta-

---

[13] Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet V*, q.3 ("Utrum in Christo sint plura esse?"), en Edgardus HOCEDEZ, *Quaestio de unico esse in Christo*, Pontificia Universitas Gregoriana ("Textus et Documenta", Series Theologica, 14), Roma 1933, pp. 76-83.

mente las tensiones entre el papa Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, el rey de Francia. Los conflictos entre ambas potestades pueden recapitularse en torno a la promulgación y recepción de la famosa bula pontificia *Unam Sanctam*, de 1302[14].

El primer contencioso entre el papa y el rey surgió cuando éste último, haciendo caso omiso de la exención fiscal de los clérigos, les obligó a contribuir al subsidio extraordinario que se recaudaba con destino a la guerra contra Inglaterra. Bonifacio intervino con una bula, de 1296, cuyo estilo redaccional fue quizá inoportuno. Felipe reaccionó prohibiendo cualquier envío de moneda a Roma. Entonces el papa dirigió contra Felipe la bula *Ineffabilis Deus*, en la que exponía la tesis de la supremacía pontificia sobre los monarcas, es decir, la tesis güelfa (teocrática y hierocrática). Después de unos años de paz, en 1301 se reanudó el conflicto, cuando un tribunal civil francés juzgó y condenó al obispo de Pamiers. El papa avocó a sí la causa del obispo con la bula *Ausculta fili*, que, tergiversada por Felipe IV y difundida por el reino, fomentó el clima antipapal. En tal contexto, Bonifacio VIII promulgó su célebre bula *Unam Sanctam*, de 28 de noviembre de 1302, en cuya redacción posiblemente intervino el agustino Egidio Romano; según otros, el cardenal Mateo de Aquasparta, franciscano. (Los párrafos más significativos de la bula pueden confrontarse en DS 870-875).

El contenido de la *Unam Sanctam* podría recapitularse en cuatro puntos: 1) afirmación de las cuatro notas de la Iglesia y confirmación rigorista del principio “extra ecclesiam nec salus nec remissio peccatorum” (fuera de la Iglesia no hay salvación ni remisión de los pecados); 2) asunción de la doctrina lucana de las dos espadas (Lc 22, 38), confiadas a la potestad de la Iglesia: la espada espiritual para ser manejada directamente por el sacerdote, mientras que la temporal para serlo por el príncipe, pero en bien de la Iglesia y según la indicación o el permiso del sacerdote; 3) la espada temporal debe subordinarse a la espiritual, que es más excelente, de forma que la espiritual instituye y juzga a la potestad temporal; y 4) para salvarse es necesario estar sujeto al romano pontífice. (Sobre los orígenes de la filosofía política medieval y su desarrollo, véase cuanto hemos dicho en el § 22, *supra*).

Bonifacio exigió a Felipe IV la aceptación de la bula, bajo pena de excomunión. El monarca replicó tachando al papa de hereje y perjuro. Guillermo de Nogaret, consejero del rey, marchó con un ejército sobre Italia y encontró al papa en la fortaleza de Anagni, lo hizo prisionero y le afrentó públicamente el 7 de septiembre de 1303. Liberado por el pueblo, el papa excomulgó al rey de Francia, pero murió un mes más tarde en Roma, como

---

[14] Cfr. Georges DE LAGARDE, *La naissance de l’esprit laïque,* II. *Secteur social de la scolastique*, Béatrice-Nauwelaerts, Paris [2]1958, pp. 329-336.

consecuencia de la conmoción que le había producido la vejación sufrida. Su sucesor Benedicto XI, que sólo fue papa unos meses, se apresuró a anular todas las censuras contra los franceses. Y Clemente V (1305-1314), sucesor de Benedicto, trasladó la sede del papado a Aviñón.

El alboroto provocado por la bula *Unam Sanctam* es uno de los enigmas del Medievo. Nadie se explica, hablando fríamente, por qué tanta discusión, cuando la bula se sustentaba en pasajes, entonces incontrovertibles, de San Bernardo, Hugo de San Víctor, Santo Tomás, Egidio de Roma, etc. La contienda entre Bonifacio VIII y Felipe de Francia no fue una lucha de dos personas, sino de dos ideologías: el absolutismo teocrático medieval y el absolutismo político de los nuevos tiempos. El papa Bonifacio se levantaba doctoral e imperativo entre dos edades: presintió el Renacimiento, pero se aferró al Medievo y se hundió con él. No obstante, no le faltaron defensores. Uno de ellos fue Egidio Romano.

Egidio redactó dos obras de contenido político: *De regimine principum*, un "espejo de príncipes" para el rey Felipe el Hermoso; y *De ecclesiastica sive summi pontificis potestate*, que se inscribe directamente en la disputa entre el papa y el rey.

El tratado *De ecclesiastica potestate*, escrito entre febrero y septiembre de 1302[15], el año de la *Unam Sanctam*, es el eslabón más significativo de un género literario que se originó en esos años, principalmente para justificar las pretensiones doctrinales y prácticas del papa Bonifacio VIII. Las obras de este género eran opúsculos que, de modo más o menos audaz, sostenían las argumentaciones absolutistas del papado, definiendo pautas que debían ser seguidas por los gobiernos temporales[16]. No se encuentra el *De ecclesiastica potestate* en la misma línea temática que los "espejos de príncipes", que Egidio también había cultivado en su *De regimine principium*, sino más bien en una línea polémica. No pretende, como en su "espejo", exponer las virtudes del buen gobernante y desarrollar las características del Estado perfecto, a la luz del *corpus* aristotélico, principalmente la *Ética nicomaquea* y los *Políticos*, sino referirse al poder eclesiástico y a sus prerrogativas en el orden temporal y espiritual. En su "espejo", la Iglesia desaparece por com-

---

[15] Richard SCHOLZ (ed.), *Aegidius Romanus. De ecclesiastica potestate*, Scientia, Aalen 1961 (reimpresión), p. XI.

[16] Cfr. una panorámica general en Jürgen MIETHKE, *Die Traktate "De potestate papae". Ein Typus politiktheoretischer Literatur im späteren Mittelalter*, en Robert BULTOT y Luc-François GÉNICOT (eds.), *Les genres littéraire dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Publications Universitaires, Louvain 1982, pp. 198-211.

pleto; aquí, en el *De potestate*, adquiere todo el protagonismo[17]. Según Miethke, es incluso muy posible que Bonifacio VIII haya tenido presente este escrito de Egidio al proclamar su famosa bula, pues ésta lleva fecha de 18 de noviembre de 1302, posterior, por tanto, al opúsculo egidiano. El *De regimine principum*, redactado anteriormente hacia 1280, a petición de Felipe el Hermoso, se asienta en un tomismo de corte aristotélico, donde la potestad temporal tiene su justificación en la naturaleza de las cosas. En cambio, en el *De ecclesiastica potestate*, escrito en 1302, para justificar la "política" de Bonifacio VIII, contradice sus posiciones anteriores, y se inclina abiertamente hacia el agustinismo.

La argumentación egidiana de 1302 se sostiene sobre tres pilares: la identificación entre Iglesia y sociedad; la precedencia temporal del sacerdocio con respecto al reino; y la afirmación, que casi es una conclusión de las dos anteriores premisas, según la cual, si el papa es la culminación del poder eclesiástico, en el papa residen la plenitud del sacerdocio y la legitimación de todo poder temporal. El papa se convierte, de este modo, en una especie de vicario de Dios, en quien reside toda la potestad. El papa es vicario delegado de toda potestad, por disposición divina. La identificación entre Iglesia y sociedad es muy significativa. Precisamente constituye el nudo gordiano de la cuestión. El "espíritu laico", o los "laicos", según la expresión del propio Egidio, pretendían la diferenciación entre ambos ámbitos. Esto sería justamente lo moderno. Egidio, al mantener lo contrario, se inscribe de lleno en la argumentación de la teocracia pontifical.

Es curioso que un pensador que se pretendía discípulo de Tomás de Aquino haya identificado ambos ámbitos, la Iglesia y la sociedad, tan claramente distinguidos en toda la filosofía tomasiana. Como antes hemos señalado, tal distinción pudo ser precisamente la razón de que Aquino dejara inconclusos sus dos tratados políticos: su sospecha de que si llevaba hasta las últimas consecuencias su postulada autonomía de lo natural frente a lo sobrenatural, habría que establecer también una distinción clara entre el orden eclesiástico y el orden civil, y su separación, concediendo al César lo que era del César y a Dios lo que de Dios era, con una posterior sumisión del más débil (lo espiritual) a lo más fuerte (lo temporal). En cambio, en el agustinismo medieval, en el cual también se insertaba Egidio, con una interpreta-

---

[17] Una excelente exposición de las tesis expuestas en el *De potestate* de Egidio puede verse en: Jürgen MIETHKE, *Las ideas políticas de la Edad Media*, trad. de Francisco Bertelloni, Biblos, Buenos Aires 1993, pp. 106-110. Véase también Cléa PITT GOLDMAN, *A racionalizacão do conflito império x papado no final do século XII*, en Luis Alberto DE BONI (ed.), *Idade Média: ética e política*, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre 1996, pp. 441-444.

ción radical y temporalista de las tesis hiponenses vertidas en el *De ciuitate Dei*, la identificación entre ambos órdenes, era una consecuencia casi inevitable. Con tales presupuestos, y admitiendo la soberanía total y absoluta del papa sobre todo lo espiritual y lo temporal, Egidio todavía concluye mucho más: que el dominio de los infieles sobre sus propias cosas es injusto (citando el *De ciuitate* de San Agustín). No hay, pues, dominio justo que no sea "sub ecclesia et per ecclesiam", ya que todo lo temporal se ordena a lo espiritual.

La tesis del injusto dominio de los infieles apunta, además, a otra cuestión: constituye una rectificación implícita de la tesis sostenida por los inventores de la *donatio Constantini*. El emperador Constantino, en efecto, no podía trasmitir al papa Silvestre I algo de lo que era injusto poseedor. Con ello se comenzaba a abrir paso la tesis de la *restitutio*, es decir, la tesis según la cual el emperador habría devuelto a su legítimo poseedor los bienes usurpados, para que éste, o sea, el papa, le cediese la administración de los bienes temporales, legitimando de este forma el dominio temporal de los emperadores. (Todo ello suponía la veracidad de la *donatio*, de la que se empezaría a dudar pocos años más tarde).

Causa extrañeza, también aquí, que Egidio, tan adicto a las posiciones aquinianas, haya sostenido la ilegitimidad del dominio de los infieles sobre sus propias posesiones, puesto que Santo Tomás se había expresado expresamente en contrario al preguntarse: "Utrum infideles possint habere praelationem seu dominium supra fideles" (*Summa theologiae*, II-II, q. 10. a. 10). Aquino había distinguido entre el dominio de los infieles sobre los fieles, establecido como cosa nueva ("praelatione de novo instituenda"), por ejemplo por una ocupación militar, por designación de gobernantes infieles en un país católico u otra forma; y el dominio ya preexistente, es decir, anterior, por ejemplo, a la conversión de una parte de los súbditos desde la infidelidad al cristianismo. En el primer caso es ilegítimo, dice, y no debe permitirse, por el escándalo a que daría lugar y por el peligro de la fe de los cristianos. En el segundo caso, tal dominio es lícito, porque el dominio tiene su origen en el derecho humano (*ex iure humano*), mientras que la distinción entre fieles e infieles es por derecho divino (*ex iure divino*). "El derecho divino, que es por la gracia, no destruye el derecho humano, que es según la razón natural"[18].

Egidio era, pues, un tomista de corazón, pero no impregnado totalmente por el pensamiento aquiniano. Su fondo era más bien agustiniano. El de Hipona había establecido unas coordenadas intelectuales en las cuales no siem-

---

[18] "Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione" (*Summa theologiae*, II-II, q. 10, a. 10c).

pre resultaba fácil distinguir entre el orden natural y el sobrenatural, cosa que Aquino siempre tuvo bastante claro.

§ 84. Godofredo de Fontaines († después de 1303)

Nacido en la región de Lieja, aparece como *magister theologiae* de París en 1286 y lo era todavía en 1292. Fue elegido obispo en Tournai en 1300, pero renunció a sus derechos. Murió después de 1303. Ha dejado quince *Quodlibetos*, catorce de su propia mano y uno fruto de una *reportatio*[19], tres cuestiones *De virtutibus*, varios sermones y algunos escolios sobre la primera parte de la *Summa theologiae* y sobre la *Summa contra gentiles* de Santo Tomás, de quien era un gran admirador.

No distinguió realmente entre la esencia y la existencia; rechazó la distinción intencional de Enrique de Gante; sostuvo claramente que el principio de individuación no es la materia prima, sino la forma; aceptó la unidad de la forma substancial, confesando, sin embargo, que no sabía discutir la tesis contraria. Contestó intempestivamente las censuras de Esteban Tempier y se opuso a las Órdenes mendicantes durante la polémica de 1282-1290[20].

§ 85. Roger Bacon (ca.1214-1294)

Nació hacia 1214 en Inglaterra, estudió en Oxford antes de 1234, con Roberto Grosseteste, del que se proclamó discípulo entusiasta; luego cursó en París, coincidiendo con Alejandro de Hales y Guillermo de Alvernia, donde enseñó él mismo como maestro de artes (1236-1247). Entró en la Orden de San Francisco y se estableció en Oxford de 1252 hasta 1257, fecha en que tuvo que abandonar la cátedra. Sus superiores le prohibieron también que publicase sus escritos. En 1266, el Papa Clemente IV, que era amigo suyo, le pidió sus obras. Al cabo de dos años envió a Roma su principal trabajo, titu-

---

[19] Cfr. Maurice DE WULF, *Historia de la filosofía medieval*, cit. en nota 7, II, pp. 248-251. La edición de los quince *Quodlibetos* y tres cuestiones ordinarias se debe a Maurice DE WULF, Auguste PELZER, Jean HOFFMANS y Odon LOTTIN (“Les philosophes belges”, II-V, XIV), Louvain 1904-1938.

[20] Cfr. Jean HOFFMANS, *La table des divergences et innovations doctrinales de Godefroid de Fontaines*, en “Revue Néoscolastique”, 36 (1934) 412-436; Pierre DUHEM, *Le système du monde*, cit. en nota 2, VI, pp. 252-269.

lado *Opus majus* (ed. de John Henry Bridges, Oxford 1897-1900, 3 vols.), que completó con otras dos obras preliminares: *Opus minus* y *Opus tertium* (ed. John Sherren Brewer, Londres 1859, posteriormente ampliada con algunos inéditos descubiertos y publicados por Pierre Duhem y Andrew George Little, en 1909 y 1912, respectivamente). Redactó también tratados de astronomía, comentarios a las obras de Aristóteles, dos gramáticas (una de griego y otra de hebreo), opúsculos sobre la didáctica de la Sagrada Teología, etc. A raíz de las censuras de Esteban Tempier (1277), los superiores de su Orden proscribieron algunas de sus tesis. Parece ser una leyenda tardía su encarcelamiento. Hacia 1292 redactó su *Compendium studii theologiae* y murió en Oxford en 1294[21].

En cuestiones metafísicas, Bacon siguió la tradición agustiniano-avicebroniante, acogida por la escuela franciscana, con algunos matices que preludian ya el sistema escotista. Adoptó la tesis de la unidad de la materia prima universal, o sea, la doctrina del hilemorfismo universal. No descartó la posibilidad de una unidad substancial común a todos los individuos, tesis que –en el orden físico– había sido planteada con sorprendente unanimidad por los presocráticos. De lo cual podemos deducir que Bacon identificó, como ya antes Avicebrón (cfr. § 62), las nociones de materia y potencia, estableciendo entre ellas una relación biunívoca; y que no distinguió adecuadamente el plano metafísico, en el que se hallan las nociones de materia prima y forma, del plano físico, en el que aparecen las cosas corpóreas. (Es la dificultad que plantea la imaginación, que nos lleva a considerar que materia y extensión que se identifican). Al ser la materia la razón de la individualidad, el universal se halla siempre individualizado, si se parte del hilemorfismo universal[22].

---

[21] Cfr. una excelente exposición sistemática de su pensamiento en Pierre DUHEM, *Le système du monde*, Hermann, Paris 1954, V (reimpresión), pp. 375-411 (nociones de materia, forma, razones seminales y principio de individuación; distinción entre esencia y existencia, y tema de la eternidad del mundo). Duhem presenta a Roger Bacon como un continuador, en muchos temas metafísicos, de la tradición agustiniano-avicebroniante. Cfr. también Clemens BAEUMKER, *Bacons Naturphilosophie*, BGPhMA, Münster 1916; Raoul CARTON, *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, J. Vrin, Paris 1924; Maurice DE WULF, *Historia de la filosofía medieval*, cit. en nota 7, II, pp. 228-239; Jacques CHEVALIER, *Historia del pensamiento. II. El pensamiento cristiano*, trad. cast., Aguilar, Madrid 1960, pp. 389-395.

[22] Sobre este punto ha escrito atinadas reflexiones Paulo FAITANIN, *La huella de la doctrina de la pluralidad de formas en la configuración de la doctrina de la individuación de Ramon Llull*, en Alexander FIDORA y José G. HIGUERA (eds.), *Ramón Llull caballero de la fe. El "Arte luliana" y su proyección en la Edad Media*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra ("Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Pensamiento Español", 17), Pamplona 2001, pp. 41-60, aquí p. 46.

Su deseo de destacar la *primacía de lo individual* (en la realidad sólo existen seres individuales, los universales deben reservarse al ámbito del pensamiento; y hay tantos individuos como seres distingue la mente en la realidad) expresa las dificultades de aquellos pioneros de las ciencias experimentales, que postulaban la homogeneidad física del cosmos, como punto de arranque de sus experimentaciones, y que todavía no estaban en condiciones de diferenciar correctamente entre la Filosofía de la Naturaleza y las nacientes ciencias físico-matemáticas.

Decíamos que el sistema metafísico de Bacon preludia algunas tesis escotistas. En efecto; Bacon entendió que en todos los seres hay tantas materias como formas. A la materia universal le corresponde la forma de pura indeterminación, y a cada nueva formalidad debe asignársele una materia propia, aunque las distintas materias difieren entre sí, no por razón de las distintas formas correspondientes sino por sí mismas: la diversidad de las materias es, por tanto, muy otra que la diversidad de las formas: las materias se distinguen entre sí por razón de sus propias naturalezas, mientras que las formas difieren entre sí por razón de ellas mismas. Todo ello aboca a la conclusión de que las cosas concretas e individuales –es decir, aquellas que ya han recibido la *forma individualis*– están como constituidas por sucesivas capas de realidad. Tales estratos se corresponden en la realidad, a lo que en nuestro espíritu son los géneros y especies. He aquí, de nuevo, el realismo extremo que ya hemos descubierto en otros autores medievales, por ejemplo, en Juan Escoto Eriúgena (cfr. 35c)[23].

A pesar de las limitaciones del horizonte intelectual baconiano, hay que reconocerle un lugar de honor en la historia de la filosofía medieval. Merecidamente recibió de sus contemporáneos el apodo de *Doctor experimentorum*, porque, al aceptar los presupuestos gnoseológicos de su maestro Roberto Grosseteste (cfr. § 70b), determinó las condiciones para un método experimental verdadero. La observación directa de la realidad física y su análisis por el método matemático sitúan a Roger Bacon en un contexto doctrinal que presagia singularmente a los modernos: “sin la experiencia nada se puede saber suficientemente [...]. La argumentación concluye y nos hace conceder la conclusión, pero nos deja inciertos, sin que desaparezca del todo la duda, pues el ánimo no queda aquietado con la contemplación de la verdad, si no la encuentra por la vía de la experiencia [...]. Luego no basta el raciocinio, sino que se requiere la experiencia. Eso se ve claro en las matemáticas, en las cuales tiene cabida máximamente la demostración. El que

---

23 Sobre el realismo extremo de Juan Escoto Eriúgena, entendido como hipostasiar los géneros y diferencias, cfr. Pierre DUHEM, *Le systeme du monde*, cit. en nota 21, V (reimpresión), pp. 38-75.

tenga una demostración validísima sobre el triángulo equilátero, sin la experiencia nunca aceptará la conclusión, ni le concederá la más mínima atención en tanto no se le manifieste por la intercesión de dos círculos [...]”[24]. Con todo, al asignar la máxima certeza (o certeza última) a la experimentación, en detrimento de la certeza de las demostraciones matemáticas, se mantiene todavía alejado de la mentalidad físicomatemática moderna.

Tal alejamiento adquiere matices todavía más pronunciados cuando expone su doctrina de la luz. En este tema se muestra paradójico, borrando incluso la tenue distinción que Roberto Grosseteste había establecido ya entre el orden de las experimentaciones ópticas y el orden de la metafísica. Bacon alcanza incluso cotas que le apartan del mismo terreno filosófico, para introducirlo en los recintos esotéricos de la astrología.

Como se recordará (§ 70b), Grosseteste había iniciado una serie de experimentaciones ópticas basadas en su doctrina sobre la luz: la luz era el principio de todo, como el sustrato físico último de la realidad y, al mismo tiempo, otra luz de distinta naturaleza –aquí radicaba la principal dificultad– era el origen metafísico del conocimiento y de las cosas mismas en cuanto a su existencia. De esta manera, las dos luces daban lugar a dos realidades distintas y establecían una incipiente separación entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales físico-experimentales. Bacon, sin abandonar sus tesis sobre la certidumbre de la experimentación y sobre la primacía del saber matemático, estableció que la iluminación no sólo era origen de la experiencia interior (tesis agustiniana) y del mundo físico (tesis de Grosseteste), sino de toda la filosofía. En efecto; a partir de las doctrinas avicenianas sobre la separación entre el intelecto agente (único para todos los hombres) y el intelecto paciente (individual y propio de cada cual), atribuyó al intelecto agente separado tanto la iluminación de cada hombre individual, como la iluminación de la humanidad en general, al principio de los tiempos. Esa transmisión original de toda la sabiduría a la humanidad puede rastrearse en los libros de los filósofos primitivos, para lo cual se precisa el conocimiento del griego, y en los libros inspirados, que hace indispensable el dominio del hebreo. La historia, en definitiva, debe ser interrogada por el sabio. Y no sólo la historia, sino también el cosmos.

---

[24] *Opus maius*, pars VI, cap. I (Fdz. II nn. 2916-2917). Aquí Bacon quiere decir lo siguiente: como se sabe, dado el radio de una circunferencia, es posible calcular matemáticamente el lado del triángulo equilátero inscrito en ella. Sin embargo, el cálculo puramente matemático no aquietará la ansiedad de la inteligencia, hasta que tomando como centro un punto cualquiera de una circunferencia, tracemos una nueva circunferencia del mismo radio que la anterior. La intersección de las dos circunferencias señalará dos puntos sobre la primera circunferencia, cuya unión por una recta determinará el lado del triángulo equilátero inscrito en la primera circunferencia.

De ahí la fama de astrólogo que adquirió Bacon, ante la cual recelaron las autoridades eclesiásticas y universitarias parisinas, y la inclinación de Rogerio a la alquimia, en busca de las razones seminales depositadas en la materia. Todo ello le valió en su tiempo cierta fama de iluminado y de hombre extraño. Fue el tributo que hubo de pagar por estar a caballo entre dos épocas, aventurando los métodos de la Baja Edad Media y del Renacimiento, aunque leal a las más ancestrales tradiciones de su propio tiempo.

§ 86. Ramon Llull (ca.1233-ca.1316)[25]

Raymundo Lulio, Ramon Llull, nació en Palma de Mallorca hacia 1233. A los catorce años entró al servicio del rey Jaime I el Conquistador. Contrajo matrimonio en 1257 y tuvo dos hijos. Hacia 1263 cambió de vida, abandonó su familia y se convirtió en misionero laico. De 1265 a 1274 se entregó al estudio. Diez años después de su conversión decidió dedicar sus esfuerzos intelectuales a la conversión de los infieles y a la unión de los cristianos separados. En 1276 fundó en Mallorca el Colegio de Miramar, donde un grupo de frailes menores estudiaban árabe. Entre 1277 y 1282 emprendió una serie de arriesgados viajes, cuyo itinerario es de difícil reconstrucción. Hacia 1290 viajó de nuevo por tierras de Berbería. En 1293 estaba en Túnez, donde mantuvo controversias con los doctores de la ley mahometana, y a poco muere lapidado. De 1298 data su segunda estancia parisina, durante la cual combatió a los averroístas. Asistió al Concilio de Vienne (1311-1312), donde consiguió que se aprobase la fundación de colegios de lenguas en las Universidades de Roma, Bolonia, París, Salamanca y Oxford. En 1314 viajó de nuevo a Túnez para disputar con los sabios musulmanes. Poco sabemos de su muerte, que sucedió probablemente a comienzos de 1316, en la isla de

---

[25] Cfr. La biografía de Ramon LLULL en: Tomás y Joaquín CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid 1939, vol. I, pp. 236-256. Sobre su fundación de Miramar, véase: Sebastián GARCÍAS PALOU, *El Miramar de Ramon Llull*, Maioricensis Schola Lullistica, Palma de Mallorca 1977. Sobre sus relaciones con el Islam, vid. ID., *Ramon Llull y el Islam*, Maioricensis Schola Lullistica, Palma de Mallorca 1981. Acerca de su leyenda martirial, vid. ID., *Sobre el origen de la supuesta leyenda martinal de Ramon Llull*, en ScrTh 16 (1984) 307-322. Sobre sus conocimientos científicos, vid. ID., *La formación científica de Ramon Llull*, Consell Insular de Mallorca, Inca (Mallorca) 1989.

Mallorca. Carece de fundamento la leyenda de su martirio. Se conservan de él 243 obras, redactadas en catalán o en latín[26].

Su obra más importante es el *Libre de Contemplació*, escrito en árabe el 1270 y traducido por él mismo al catalán en 1727, que ha recibido innumerables elogios a lo largo de los siglos. De carácter enciclopédico, con más de mil doscientas páginas, es la fuente de toda la obra posterior luliana. Longpré dijo que el día que esta obra sea bien conocida, "la teología mística y la crítica literaria no vacilarán en situarla junto al príncipe de la teología contemplativa, S. Buenaventura"[27].

Gran interés ha despertado siempre su *Art abreujada d'atrobar veritat*, escrita en Mallorca hacia 1274, de la cual hay texto latino posterior (publicado en Maguncia 1721). Este libro, tras sucesivas elaboraciones, adquirió su versión definitiva en 1308, titulada: *Ars generalis ultima*. Se trata de un sistema lógico-metafísico en el que toda la realidad es reducida a sus primeros principios. La combinatoria de estos principios ofrece un fundamento universal para todas las ciencias en el cual se habría de inspirar Leibniz, trescientos años después. En 1295, terminó su *Árbol de la ciencia*, extensa enciclopedia organizada bajo el símbolo del árbol, que contiene innúmeros pasajes de gran valor literario. En estas obras, y en otras similares redactadas a lo largo de su dilatada vida, Llull construyó una lógica "algebraica", dis-

---

[26] El catálogo más utilizado en el presente por los investigadores es el de Anthony Bonner publicado en *Obres Selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, vol II, Moll, Mallorca 1989. Véase también el que presentan Tomás y Joaquín CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana*, cit. en nota 25, I, pp. 285-334. Entre 1906 y 1950 se publicaron en Mallorca XXI volúmenes de *Obres de Ramon Llull* (en catalán), primero a cargo de la Comisión Luliana y, desde 1923, por Salvador GALMÉS. Las *Raymundi Lullii opera latina*, bajo la dirección de Friedrich STEGMÜLLER y otros, están en curso: vols. I-V (Maioricensis Schola Lullista, Palma de Mallorca 1959-1967) y vols. VI-XXVI (Brepols, Turnhout, CChr.CM, tom. 32-39, 75-76, 78-80, 111-115 y 180A/C, años 1978-2000). Sobre las ediciones de Ramon Llull, cfr. Johannes STOEHR, *Neue Texte und Untersuchungen über Raimond Lull in spanischer Sprache*, en "Romanische Forschungen", 93 (1981) 143-146; y Evangelista VILANOVA, *Història de la teologia cristiana, I. Des dels orígens fins al segle XV,* Facultat de Teologia de Catalunya ("Col.lectània Sant Pacià", 32), Barcelona [2]1999, pp. 875-888 (estudio centrado en los aspectos teológicos de Llull, también de interés para la filosofía luliana, con una aproximación a la posteridad luliana). Sobre su léxico filosófico en catalán, véase: Miquel COLOM, *Glossari general lul.lià,* Moll, Palma de Mallorca 1981-1986, 5 vols; y Josep Ignasi SARANYANA, *Le vocabulaire philosophique en langue romane: les premiers écrits catalans de Ramon Llull,* en Jacqueline HAMESSE et Carlos STEEL (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout 2000, pp. 323-336.

[27] Cfr. Ephren LONGPRÉ, *Lulle, Raymond,* en DThC 9 (1926) 1072b-1141a.

tinta de la lógica “semiológica”, o de signos verbales, que se empleaba entonces en occidente[28].

Otra obra de peso es el *Liber de ascensu et descensu intellectus*, escrito hacia 1305, que constituye como una *summa* del saber de la época, pensada para instruir a los seglares: “Habiendo muchos seglares que, deseando adquirir las ciencias, no pueden conseguirlo, porque desde su juventud no las estudiaron ni aprendieron sus propios términos y principios, y deseando, en cuanto podemos, satisfacer y facilitar su deseo, componemos este libro o arte, observando el método de nuestro *Arte general*, en el cual ponemos los propios términos de las ciencias y damos doctrina y modo de cómo se ha de usar el entendimiento, ascendiendo primero a las cosas superiores y descendiendo después a las inferiores” (Fdz. II, n. 3222). Esta obra se divide en diez distinciones: el entendimiento (en que se explica cuál es el comportamiento del intelecto en la operación de conocer, deteniéndose sobre todo en los distintos procesos de conocimiento); la piedra (o estudio del mundo mineral); la llama (el mundo mineral en movimiento); la planta (o mundo vegetal); el bruto (o mundo animal); el hombre; el cielo; el ángel; Dios; y una distinción general sobre las nueve cuestiones abordadas.

Para conocer sus puntos de vista sobre la naturaleza de la filosofía y sus relaciones con la teología, conviene consultar, además de las obras más arriba indicadas, la *Doctrina pueril*, obra primeriza, escrita hacia 1282 y dedicada a su hijo Domingo. En ella expresa la opinión de que las artes liberales deben ser juzgadas según que faciliten o no el conocimiento de Dios. El *trivium* tiene valor propedéutico y es alabado. El *quadrivium*, por el contrario, es condenado, por dificultar el “entendimiento divinal”. En este contexto, la teología es presentada como pura y llana exposición de los misterios de la fe. La filosofía constituye el aparato técnico de la teología, su discurso científico, o sea, lo que la hace ciencia. Así, pues, la misión ancilar de la filosofía es, por lo mismo, el presupuesto necesario de su propia existencia y su condición de

---

28 Cfr. Tomás y Joaquín CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana*, cit. en nota 25, I, pp. 345-456. Es interesante un trabajo de Werner KÜNZEL y Heiko CORNELIUS, *El “Ars generalis” última de Ramon Llull. (Estudios sobre un origen secreto de la teoría computacional)*, en “Revista Española de Filosofía Medieval”, 5 (1998) 89-107; y, sobre todo: Alexander FIDORA, *El “Ars brevis” de Ramon Llull: Hombre de ciencia y ciencia del hombre*, en Alexander FIDORA y José G. HIGUERA (eds.), *Ramon Llull caballero de la fe*, cit. en nota 22, pp. 61-80. Para el *Árbol de la ciencia* y sus relaciones con el Arte luliano, véase Esteve JAULENT, *Arbor scientiae: Inmanencia y trascendencia en el pensamiento luliano”*, en “Studia Lulliana”, 38 (1999) 15-37.

posibilidad. La filosofía es imposible al margen de la fe: o está al servicio de la teología, o no es posible[29].

Asimismo ha interesado mucho a la Historia de la Filosofía medieval su particular concepción de las razones necesarias[30]. Tales razones necesarias, que recuerdan en tantos aspectos las expresiones de San Anselmo sobre el mismo tema, van mucho más allá de lo que hubiera admitido el Abad de Bec (cfr.§ 39b). Ramon Llull, en efecto, demuestra, por razones necesarias, la existencia de procesiones inmanentes en el seno de la divinidad (cfr. por ejemplo, el *Llibre de demostracions*, lib. III, Salvador Galmés, ed., redactado hacia 1274, en Mallorca). El desarrollo de la prueba es como sigue: ¿Tiene el supremo bien operación en Sí mismo o no la tiene? Si en el bien supremo no hay operación, entonces la Operación suprema consistirá en obrar en las criaturas. Luego, no sería nada la suprema Operación mientras no hubiese habido criaturas. Tiene que haber, por tanto, Operación suprema eterna. (Consecuentemente con tal argumentación, Ramon Llull admitía la posibilidad de demostrar racionalmente el comienzo de la creación en el tiempo).

Muy interesantes son las ideas de Llull sobre la sociedad (y el orden de caballería)[31], el matrimonio y la mujer. Consideremos brevemente, por su actualidad, su imaginario femenino[32].

---

[29] Cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *Fe, razón y teología en el Ramon Llull presistemático. A propósito de Platón, Aristóteles y demás filósofos*, en VV.AA, *Platonismo e aristotelismo nel Mezzogiorno d'Italia (secc. XIV-XVI)*, Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali, Palermo 1989, pp. 173-185. Cfr. también Esteve JAULENT, *A ampliação do tema do conhecimento em Raimundo Lúlio*, en "Veritas", 43 (1998) 623-642.

[30] Cfr. Leopoldo EIJO GARAY, *Las "razones necesarias" del beato Ramon Llull, en el marco de su época*, en "Estudios Lulianos", 9 (1965) 23-38; Sebastián GARCÍAS PALOU, *Las "razones necesarias" del beato Ramon Llull, en los documentos presentados por él mismo a la Sede Romana*, en "Estudios Lulianos", 6 (1962) 311-325; Johannes STOEHR, *Las "rationes necessariae" de R. Llull a la luz de sus últimas obras*, en "Estudios Lulianos", 20 (1976) 5-52; Esteve JAULENT, *Introdução ao Livro do Gentio e dos tres sábios*, Vozes, Petrópolis 2001, pp. 8-35; y Carlos LLINÁS PUENTE, *El problema de la demostración de la existencia de Dios en el pensamiento de Ramon Llull*, en "Revista Española de Filosofía Medieval", 5 (1998) 11-19.

[31] Cfr. Ricardo da COSTA, *La caballería y las virtudes del buen caballero en el "Libro de la orden de caballería" (ca.1279-1283), de Ramon Llull*, en Alexander FIDORA y José G. HIGUERA (eds.), *Ramon Llull caballero de la fe*, cit. en nota 22, pp. 11-40; y José G. HIGUERA, *Honor y dialéctica. Sobre la prepresentación caballeresca de Ramon Llull enb el "Breviculum" de Tomás Le Myésier*, en Alexander FIDORA y José G. HIGUERA (eds.), *ibidem*, pp. 81-109.

[32] Cfr. Josep Ignasi SARANYANA y Francisco CARDONA-VIDAL, *Sobre el imaginario femenino bajomedieval. Ramon Llull vs. Francesc Eiximenis*, en "Nuevo Mundo", nueva época, 1 (Buenos Aires 2000) 341-370.

La novela moralizante *Llibre d'Evast e Blanquerna*, terminada, al menos en su parte esencial, entre 1283 y 1285, en Montpellier, constituye un lugar privilegiado para descubrir el imaginario femenino luliano. Algunos la consideran una novela de carácter autobiográfico, aunque más bien es un ideal de autobiografía. En todo caso, es la novela autobiográfica más antigua de la literatura occidental[33].

Está dividida en cinco libros, según las cinco llagas de Cristo. Esta pentadivisión, de carácter soteriológico, expresa la redención de los cinco modos de vivir o cinco estados de vida: matrimonio, consagración religiosa, sacerdocio, primado romano, eremitismo. El primer libro de *Blanquerna,* donde se trata del estado matrimonial, y el segundo, referido al estado religioso, tienen un especial interés con vistas a descubrir el imaginario femenino luliano. En estos dos capítulos aparecen muy bien diseñados tres caracteres femeninos: Aloma, esposa de Evast y madre del protagonista Blanquerna; Anastasia, la viuda-madre que desea casar a su hija Cana; y Cana (en catalán Natana), la joven y bella mujer que pretende disuadir a Blanquerna de huir al éremo y quiere contraer matrimonio con él, y que, al fin, ingresa ella misma en religión y recibe la carga de abadesa de un monasterio.

Ramon Llull conocía bien a las mujeres. Primero, su madre; después, como es lógico, su esposa y su hija; y, mientras, una vida cortesana más bien frívola, donde los galanteos abundaron, hasta su conversión. La originalidad y riqueza de su obra posterior está anclada en sus vivencias juveniles tanto como en sus experiencias místicas de madurez. Toda la educación literaria propia que se le exigió como noble que era, puesta, antes de su conversión, al servicio de sus correrías amorosas, fue después empleada al servicio de Dios. Y fue en *Blanquerna*, donde "se realiza el más logrado resultado personal: un nuevo juglar a lo divino, cuya misión es ir cantando por los mundos de Dios la gloria y el esplendor del Creador y del Salvador"[34].

Al principio su interés por la mujer fue poco más que mundano. Cuando mudó su comportamiento, también cambió su interés por la mujer, aunque en nada decayó. En la inmensa obra luliana, toda ella posterior a su transformación espiritual, encontramos diferentes retratos de la mujer. Pero, siempre en un contexto amable, sobre un fondo comprensivo, acogedor y positi-

---

33 Cfr. Joan PONS, *Introducció* a *Libre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna*, en VV.AA., *Ramon Llull. Obres Essencials*, Selecta, Barcelona 1957, I, p. 113; Martí DE RIQUER, *Història de la Literatura Catalana*, Ariel, Barcelona 1964, I, pp. 316-326; Miquel BATLLORI, *Ramon Llull i el lul.lisme*, Tres i Quatre (Biblioteca d'Estudis i Investigacions), València 1993, II, pp. 221-335.

34 Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento de Ramón Llull*, Editorial Castalia (Fundación Juan March), Valencia 1977, p. 48.

vo, con una alta valoración de la condición femenina. Llull conoce y destaca la profunda diferencia temperamental entre el hombre y la mujer: para comprobarlo, basta con acercarse a los extensos diálogos que mantienen los padres de Blanquerna (Evast y Aloma) entre sí, o los coloquios de Blanquerna con Cana, la mujer que aspira a ser su esposa. En esos pasajes Llull describe las reacciones femeninas con tal realismo y profundidad que, en muchos extremos, recuerda las penetrantes observaciones de Honoré de Balzac o Gustave Flaubert, aunque, evidentemente, con perspectivas éticas muy diversas. Llull constituye el primer eslabón de una larga cadena de notables escritores, que, en todas las épocas, se han interesado por el eterno femenino y se han acercado a él con tacto, respeto y acierto.

§ 87. Beato Juan Duns Escoto (1265/1266-1308)[35]

a) Vida y obras

Nació en Duns, pequeña localidad escocesa, en el seno de una familia de ricos terratenientes benefactores de los Menores. En 1278, a los trece años de edad, entró en el convento de Dumfries, para iniciarse en la vida franciscana. Profesó en 1280. En 1291 fue ordenado sacerdote. Estudió en Haddington (1281-1283), París (1283-1287), Northampton (1287-1291) y París (1291-1296). Bachiller bíblico (1296-1297) y bachiller sentenciario (1297). En 1297 regresó a Inglaterra y comentó los cuatro libros de las *Sentencias* en Cambridge (1297-1300) y Oxford (1300-1301), como bachiller "formatus". Volvió a París donde expuso nuevamente las *Sentencias*. Tuvo que abandonar la capital francesa en 1303, por negarse a suscribir la petición del rey Felipe el Hermoso contra el Papa Bonifacio VIII, y regresó a Oxford (1303-1304), de nuevo estaba en París en 1304. En 1305 fue nombrado maestro en Sagrada Teología. A finales de 1307 fue expulsado de París, por defender la Inmaculada Concepción, y se trasladó a Colonia, donde recibió el encargo de lector de Sagrada Teología. Allí, junto al Rhin, murió el 8 de noviembre de 1308. Fue beatificado por Juan Pablo II en 1993.

La edición clásica de sus *Opera omnia* fue preparada por Lucas Wadding, publicada en doce volúmenes en 1639 y reeditada por Vivès, París 1891-1895, veintiséis volúmenes en cuarto. Esta edición contiene veinticuatro obras atribuidas a Escoto, de las cuales sólo son auténticas con seguridad

---

[35] Cfr. Efrem BETTONI, *Duns Scoto, filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1966, pp. 5-23; Carlo BALIC, *Escoto, Juan Duns*, en GER 8 (1972) 802b-807a.

trece. La edición crítica fue comenzada en 1950, por la *Commissio Scotistica*, dependiente del Pontificium Athenaeum Antonianum y del Collegio San Bonaventura (Roma y Grottaferrata, respectivamente), y ha editado hasta ahora once gruesos volúmenes: siete corresponden a la *Ordinatio* (antes denominada *Opus oxoniense*), que es un personalísimo comentario a las *Sentencias* lombardianas, que restó inacabado (los dos primeros libros de esta "summa" estaban ya redactados al morir, y los dos restantes fueron completados por sus discípulos); y cuatro, a la *Lectura prima*, que es el curso que dictó en Oxford entre 1300-1301, recientemente descubierto. Posteriormente, a partir de 1993, la edición de las *opera philosophica* se ha trasladado al Franciscan Institute of St. Bonaventure (New York), con dos volúmenes aparecidos hasta ahora. Las *opera theologica* continúan a cargo de la *Commissio,* aunque está detenida la edición de la *Ordinatio* por problemas críticos. Es inauténtica la quaestio disputata *De rerum principio*, en la que Pierre Duhem se había basado para señalar la impronta avicebroniana en la obra escotista[36]; y es muy dudosa y discutida la autenticidad de los famosos *Theoremata*[37], sobre los que Étienne Gilson escribió un penetrante estudio[38]. Son también importantes sus comentarios a nueve libros de la *Metafísica* aristotélica, a los tres libros *De anima*, a los dos *Perihermeneias*, a los *Elencos sofísticos*, a las *Categorías*, y algunas cuestiones disputadas, entre ellas el célebre *Quodlibetum*, quizá la última obra de Escoto, que contiene veintiuna cuestiones.

b) El problema epistemológico

Para comprender el punto de partida del sistema escotista, conviene prestar atención al *Prologus totius operis*, antepuesto a su célebre *Ordinatio*, en

---

36 Cfr. Pierre DUHEM, *Le sistème du monde*, cit. en nota 2, VI, pp. 359-386. El *De rerum principio* parece debe atribuirse al franciscano Vidal de Four.

37 Cfr. sobre la significación de los *Theoremata* y los problemas que presentaría su autenticidad: Frederick COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, trad. cast., Ariel, Barcelona 1971, II, 460-462. La discusión sobre la autenticidad de los *Theoremata*, que se remonta a los estudios de Déodat-Marie DE BASLY (1918), obligó a Bernard LANDRY (*Duns Scot*, Alcan, Paris 1922) a anteponer una brevísima nota a su monografía, señalando que, de ser ciertas las hipótesis del P. de Basly, habría que suprimir de su libro las pp. 331-333 (sobre la posibilidad de probar la infinitud de Dios); aunque en todo caso –añadía– los *Theoremata* deben considerarse como una consecuencia lógica del sistema escotista.

38 Étienne GILSON, *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scoto*, en AHDL 12/13 (1937-1938) 5-86.

la medida en que es fiable esta edición. En tal prólogo, que ocupa 302 páginas del volumen primero de la edición vaticana, Duns se plantea la distinción entre el objeto propio de la filosofía (el ser en cuanto ser) y el objeto de la ciencia beata, la "scientia beatorum" (Dios en cuanto Dios). Se pregunta, en definitiva, y ya desde el primer momento, si en la actual situación del hombre ("pro statu isto"), o sea, en cuanto viador, contaminado por las heridas del pecado original (enfermo sanado), es necesaria la revelación sobrenatural, para superar los estrechos límites de la razón, aun cuando no se llegue a la ciencia de los bienaventurados. En otros términos; se trata de justificar la posibilidad de una ciencia cuyo objeto sea la Revelación; y de justificar, al mismo tiempo, la teología entendida al modo aristotélico, es decir, como la ciencia del ser supremo, o sea, como el ápice de la filosofía o filosofía primera (natural).

El problema era importante entonces –y lo es también ahora– porque, desde Avicena, los teólogos y filósofos cristianos se habían acostumbrado a repetir que el ser en toda su amplitud es el objeto primero del entendimiento; por consiguiente, nuestro entendimiento se extiende connaturalmente a todo cuanto existe (sin excluir a Dios). Escoto temía "filosofizar" en extremo la ciencia teológica, convirtiéndola en "física", como lo había hecho Aristóteles; quería, además, establecer una adecuada separación entre el objeto de estas ciencias (la "filosofía" aristotélica, la teología natural y la teología sobrenatural), de modo que no se las pudiera confundir (contra Enrique de Gante). Con todo ello, esperaba fundamentar el estatuto científico de la teología natural y de la teología sobrenatural, distintas tanto de la ciencia beata como de la filosofía primera aristotélica, que él consideraba como una simple "física".

Su conclusión fue, después de un largo y penoso razonamiento, que lo propio de la ciencia beata es la praxis. La ciencia de lo divino, en sí mismo considerado, será ciencia práctica (amar); porque la especulación de los bienaventurados es una especulación amativa. Un conocimiento práctico, en la medida en que yendo más allá del puro conocer, se extiende o alcanza a un acto de voluntad[39]. La ciencia beata se resuelve en el amor a Dios.

Pero, entre la ciencia beata, la teología sobrenatural y la "física", ¿hay alguna ciencia intermedia, que permita estudiar a Dios en cuanto ser? Escoto anduvo preocupado, en definitiva, por establecer las condiciones de posibilidad de una ciencia que hablase de Dios racionalmente. Además, que la razón

---

[39] Cfr. José Luis ILLANES, *Estructura y función de la teología en Juan Duns Escoto*, en ScrTh 22 (1990) 49-86; y Luigi IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto, metafisico e teologo. Le Tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Miscellanea Francescana, Roma 1999, *passim*.

buscase a Dios como ser, implicaba una dilatación del horizonte cognoscitivo, no advertido por Aristóteles, producido en el creyente, pues sólo a la luz de la fe (*sub lumine fidei*), la razón humana puede superar sus propios límites y acercarse al ser divino (por ejemplo: que Dios ha creado el mundo libremente, que en la mente divina están los arquetipos, que el alma humana está destinada a ver la esencia divina, etc.).

En sentido estricto, la ciencia de Dios en cuanto Dios quedaba reservada a la experiencia de los bienaventurados y, quizá, a la experiencia mística y a la praxis de la vida cristiana. La teología sobrenatural constituía una ciencia propia, en la que la razón, elevada por la fe, buscaba a Dios. Además, la filosofía primera, de corte aristotélico, se había limitado a hablar de Dios en cuanto *ser supremo*, con resultados muy limitados, puesto que Dios se halla más allá del ser mismo, que es su primera criatura. Había que buscar el puente entre la "física" y la teología sobrenatural (la ciencia beata no entraba en su consideración en este momento). Esta nueva ciencia será la teología natural o metafísica u ontología, en el sentido específico acuñado por Duns Escoto. Su objeto será el ser en su máxima amplitud: el ser en cuanto ser.

c) Tres órdenes de conocimiento

Como ya hemos insinuado, el punto de partida escotista presupone que Dios mismo se halla más allá del intelecto humano, al menos de la manera de comportarse el intelecto humano *hic et nunc*; y, en definitiva, implica la presunción de que el orden divino –por hablar así– supera de tal forma el orden creado, que Dios está, en algún sentido, más allá del ser...[40].

---

[40] Cfr. Étienne GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, J. Vrin, Paris 1952, pp. 11-84; Efrem BETTONI, *Duns Scoto, filosofo*, cit. en nota 35, pp. 24-62; Henri Jacques STICKER, *La théologie n'est pas une science humaine*, en Christine GOÉMÉ (dir.), *Jean Duns-Scot ou la révolution subtile*, Fac, Paris 1982, pp. 31-36; Javier ANDONEGUI GURRUCHAGA, *Teología como ciencia práctica en Escoto. Acerca de la posición mediadora escotista en la problemática Filosofía-Teología del siglo XIII*, Pontificium Athenaeum Antonianum (Facultas Philosophia, Theses ad lauream, 75), Roma 1985 (pars dissertationis); Alessandro GHISALBERTI, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 129-145; José Antonio MERINO, *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid 1993, pp. 177-266; e Ignacio MIRALBELL, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra ("Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria", 52, Pamplona, 1998, pp. 75-92 ("La crítica teológico-práctica a la razón").

Con todo, el discurso racional sobre Dios origina dos ciencias formalmente distintas: la teología natural o teodicea, que, como ya hemos dicho, constituye –desde Aristóteles– una parte de la filosofía, es decir, la filosofía primera; y la teología sobrenatural, que es una especulación de la razón iluminada por la fe (*theologia viatorum* o *theologia nostra*). Por encima de estas dos ciencias se sitúa la teología propia de los bienaventurados, que es ciencia de visión y no ciencia discursiva (*theologia beatorum*), una ciencia "práctica" en algún sentido. Cabe, además, un discurso racional de Dios en cuanto Dios, que es la teología natural o metafísica.

En efecto; esa ciencia racional, que, ayudada por la Revelación, supera sus propios límites, sin abandonar el orden estrictamente racional-natural, es la metafísica u ontología o teología natural. "Según el pensador escocés, es necesario descubrir o inventar una nueva ciencia que, con método propio y objeto propio, se ajuste a la inteligencia humana y pueda superar las aporías de los filósofos y de los teólogos. Esta nueva ciencia es la metafísica (u ontología)"[41]. En cambio, para Aquino, la *prima philosophia* o metafísica (aristotélica) se hace propiamente teología (natural) al ordenarse al conocimiento de Dios. No hay necesidad, por tanto, de una nueva ciencia, como había pretendido Duns[42].

En otros términos, ontología es *ad verbum* la enseñanza sobre el ente, pero no en el sentido en que lo entendió Aquino. En Tomás, la ontología conduce –por la causalidad trascendental– al conocimiento de un *Ipsum Esse Subsistens*. En Escoto es otra cosa. Duns piensa *a priori* que el ente se puede dividir en *ens infinitum* y *ens finitum*, *ens increatum* y *ens creatum*[43]. "Si empiezo con una distinción de este tipo, ha dicho Zimmermann, hago algo que no puedo fundamentar filosóficamente"[44]. No puedo justificar, en efecto, que el *ens infinitum* o *increatum* sea objeto de la ontología.

Quizá aquí, en esta opción, puedan detectarse los primeros síntomas de la quiebra de la ciencia teológica, que posteriormente aparecerán con toda claridad en Guillermo de Ockham. El estilo y el método de análisis escotista revelan una nueva manera de filosofar. Su principal interlocutor fue Enrique de Gante, con el que muestra una sorprendente semejanza en los planteamientos y soluciones de muchos problemas filosóficos, y al que critica duramente, quizá para destacar diferencias. No obstante, como bien ha puesto

---

41 José Antonio MERINO, *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 2001, p. 262.

42 Cfr. Étienne GILSON, *L'être et l'essence*, J. Vrin, Paris ²1962, pp. 89-90.

43 José Antonio MERINO, *Historia de la filosofía franciscana*, cit. en nota 41, pp. 188-189.

44 Elisabeth REINHARDT, *Conversación en Colonia con Albert Zimmermann*, en AHIg 11 (2002) 303-326, aquí pp. 314-316.

de relieve Gilson[45], el verdadero destinatario de las críticas del *Doctor Sutil* era, en última instancia, Tomás de Aquino.

d) El objeto primero del intelecto

La primera tesis sentada por Duns afirma, como ya se ha dicho, y contra Gante, la estricta separación entre "física", ontología, teología sobrenatural y ciencia beata, y señala (más bien, exagera) los límites de la razón humana. "En esta cuestión existe una controversia entre los filósofos y los teólogos. Los filósofos sostienen la perfección de la naturaleza y niegan la perfección de lo sobrenatural; los teólogos en cambio, conocen las limitaciones de la naturaleza y la necesidad de la gracia y la perfección de lo sobrenatural"[46].

Desde el primer momento queda clara la distinta concepción que Escoto y Aquino tienen del oficio de filósofo y de teólogo. Para Tomás, el filósofo y el teólogo estudian la realidad desde perspectivas diversas, que no son necesariamente opuestas, sino complementarias. Para Escoto, en cambio, el filósofo, al pensar sobre la naturaleza considerada en sí misma, se encierra en la perspectiva naturalista y excluye de su horizonte el momento de la libertad (y de la gracia).

A este problema inicial, se suma una nueva dificultad, como consecuencia de la doctrina aristotélica, según la cual "el objeto primero de nuestro entendimiento es o parece ser la quididad sensible, sensible en sí o en algún inferior suyo: tal quididad es abstraíble de las cosas sensibles"[47]. En efecto, si tomásemos al pie de la letra la tesis peripatética, si el objeto primero del intelecto fuese sólo la quididad sensible (la "quidditas rei materialis"), quedarían fuera del horizonte cognoscitivo del hombre las realidades puramente espirituales (el alma, los ángeles y Dios en sí mismo). La alegoría del *hombre volante* (cfr. § 58b) de Avicena, que ilustra cómo el intelecto puede conocer directamente la existencia de sí mismo, sin mediación de las cosas sensibles, fue rechazada expresamente por Escoto, como algo que no era una conclu-

---

45 Cfr. Étienne GILSON, *Jean Duns Scot,* cit. en nota 40, p. 10.

46 *Ordinatio,* prologus, pars prima, quaestio unica n. 5 (ed. Vaticana, I, p. 4).

47 *Ordinatio,* prologus, pars prima, quaestio unica, n. 33 (ed. Vaticana, I, p. 20). Aquí Duns lee el famoso texto de Avicena sobre las primeras nociones (cfr § 58b), pero lo entiende de forma distinta a como lo había entendido Tomás de Aquino. Para éste último, lo que cae en primer lugar bajo la mirada de la inteligencia es el ser, entendido como lo que existe; para Duns, en cambio, lo primero es la esencia, entendida como lo que es tal cosa. Así, pues, Duns platoniza totalmente a Avicena.

sión estrictamente filosófica, sino sólo un escolio de las creencias religiosas de Ibn Sînâ.

¿Cuál es, por tanto, el objeto propio del intelecto humano? La dificultad se resuelve distinguiendo entre los dos estados del hombre, considerados desde la perspectiva sobrenatural. La *quidditas rei sensibilis* es el objeto primero y exclusivo del intelecto *pro statu isto*, es decir, en la actual situación caída del hombre, en sus condiciones concretas en las cuales es dado observarlo. En cambio, *ex natura potentiae*, o sea, según la naturaleza propia, el intelecto puede alzarse al conocimiento de Dios mismo y de los seres espirituales, pero no porque Dios sea el *primum cognitum* del intelecto humano –pues en tal caso Dios sería la causa de la inteligibilidad de todo, como implícitamente se afirma en todo ontologismo–, sino porque el objeto propio del intelecto *ex natura potentiae* es el ente en cuanto ente, el ser en su totalidad: todo puede ser conocido por el intelecto con tal de que sea ente.

Rechazadas, en la situación actual del intelecto, la universalidad de la abstracción –que se reduce a sólo la abstracción de las esencias sensibles– y la doctrina de la iluminación agustiniana, ¿será posible todavía la metafísica u "ontología", es decir, esa ciencia intermedia que postulaba Escoto? Aunque en su actual estado (*in statu isto*) el intelecto tiene vedado el acceso a los seres naturalmente espirituales y sólo goza de una capacidad de abstracción circunscrita a la *quidditas rei sensibilis*, ¿será posible una meta-física?[48]. Y, también, ¿cuál será el objeto de esa metafísica?

La respuesta de Escoto fue categórica: "Nullus […] conceptus inferior distinctive concipitur nisi concepto ente" (todo concepto inferior [en la escala de los géneros y especies] sólo se puede concebir distintamente, o sea, de modo claro, en el concepto de ente)[49]; ningún concepto se puede concebir distintamente sino en la concepción del ente. De otro modo: todo concepto más determinado está incluido, en última instancia, en la noción de ente sin determinación alguna. El *ente en cuanto ente* es, pues, el objeto propio del entendimiento, y de su división surgirá el objeto propio de la metafísica u ontología, de la "física" y de la teología natural, porque también Dios es ente o no es nada…; bien entendido, además, que el ente no es concebido al margen de los objetos que se conocen, sino que es natural-

---

[48] Étienne GILSON (*La filosofía en la Edad Media*, cit. en nota 3, p. 551) no considera anacrónico atribuir a Escoto un incipiente análisis de las condiciones de posibilidad de la metafísica, entendida como ontología. No es extraño, por consiguiente, que algunos autores hayan señalado sorprendentes semejanzas entre los planteamientos críticos escotista y kantiano. Cfr. sobre este tema: Matthias BAUMGARTNER, en Friedrich UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Mittler, Berlin 1915, II, p. 577.

[49] *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 1, qq. 1-2, n. 80 (ed. Vaticana, II, pp. 54).

mente conocido en cada uno de los objetos que se conocen[50]. Por consiguiente, la metafísica u ontología puede ocuparse, con todo derecho, de los seres puramente espirituales, incluso de Dios, porque esos seres también son entes. Cabe, pues, un discurso racional sobre Dios, llevado a cabo por cristianos, distinto y más elevado que el discurso racional sobre Dios elaborado por la filosofía primera aristotélica. Con todo, ese discurso racional exige una cierta iluminación del intelecto viador por medio de la fe, que amplía su perspectiva u horizonte mental.

e) Noción de ente común

Como ya se ha dicho, ese ente que es común a todo cuanto existe admite especificaciones. Partiendo de la influencia de Avicena, que es manifiesta en la metafísica escotista[51], Duns va a elaborar premiosamente su noción de ente.

En efecto; Ibn Sînâ había afirmado que el ser (*ens*), la cosa (*res*) y ser necesario (*necesse*) se imprimían inmediatamente en el alma con la primera impresión sin necesidad de otras nociones previas (§ 58b). Tomás de Aquino, que conocía el texto aviceniano, había partido de él, pero matizándolo cuidadosamente[52]: no dividió el ser en posible y necesario, como Avicena, sino en modo general de ser (las propiedades trascendentales del ser) y modo especial de ser (los diez predicamentos o categorías). Enrique de Gante, que había arrancado también del texto aviceniano, había dividido el ser en el ser increado y el ser creado (cfr. § 82). Duns Escoto va a establecer una nueva división: entre el ser infinito y ser finito, como si se tratase de un gé-

---

50 “Toda potencia que tiene como primer objeto algo común puede naturalmente llegar a todo lo que en él se contiene como objeto natural *per se*. [...]. Pero el primer objeto natural de nuestro entendimiento es el ente en cuanto ente; luego nuestro entendimiento puede naturalmente actuarse en presencia de todo ente y, por lo mismo, en presencia de cualquier inteligible no ente, pues la negación se conoce por la afirmación. Se prueba por la autoridad de Avicena: ‘El ente y la cosa se imprimen primeramente en el alma y no pueden manifestarse por otros objetos’. Porque si algo distinto del ente o la cosa fuese primer objeto, el ente y la cosa podrían ser declarados en virtud del mismo objeto primero; pero esto es imposible” (*Ordinatio,* prologus, pars prima, quaestio unica, n. 1; ed. Vaticana, I, pp. 1-2).

51 Cfr. Étienne GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot,* en AHDL 2 (1927) 89-149.

52 Cfr. SANTO TOMÁS, *De veritate,* q.1, a.1c.

nero supremo contraído por diferencias específicas a géneros subalternos[53]. En el caso de Santo Tomás, Dios puede ser estudiado por la filosofía, porque Dios es, aun cuando sea un ser especial, la Substancia en sí y por sí; y para salvar la infinita distancia entre Dios y las criaturas, el Aquinate acude a la analogía del *esse*, que es una consecuencia de la teología afirmativo-negativa dionisiana. El Gandavense, en cambio, al distinguir dos modos fundamentales de ser, el de Dios y el de la criatura, comenzó a recortar el objeto material propio de la metafísica y a duras penas pudo evitar la univocidad del ser. Duns Escoto, finalmente, cayó a propio intento en la univocidad del ser, pero entendida a su manera, como comprobaremos seguidamente[54].

Sobre la noción escotista de ente puede afirmarse muy poco. Se trata de una noción comunísima, absolutamente indeterminada y unívoca a todos los entes; el denominador común más general posible de todo cuanto es. Para llegar a esa noción es preciso seguir un proceso abstractivo, que va más allá que la abstracción aristotélica. Consiste en negar todas las diferencias formales que diversifican los seres, hasta obtener la *pura ratio entis quidditativa*[55]. He aquí uno de los textos más significativos: "No pudiendo haber nada más común que el ente, y no pudiendo, a su vez, ser el ente-común-unívoco predicado de la quididad de todos los inteligibles, ya que no es predicable de las diferencias últimas ni de sus pasiones, se sigue que la *nada* es el primer objeto de nuestro entendimiento, pues es por sí misma común a la quididad de todo inteligible; no obstante, digo que el primer objeto de nuestro entendimiento es el ente, ya que en él concurren estas dos primacías: la comunidad y la virtualidad. Todo inteligible, o incluye esencialmente la razón de

---

53 Duns Escoto estudia atentamente la noción de *infinitud* del ser primero en *Tractatus de primo principio*, cap. 4 (cfr. la versión francesa dirigida por Ruedi IMBACH, publicada en "Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie", 10). Es *infinito* porque entiende a todos los inteligibles, que son infinitos en número; porque es causa primera que coopera con todas las causas segundas sin perfeccionarse (infinito más otras causas, es infinito). La noción escotista de infinito se aproxima, pues, a la noción del infinito matemático.

54 Cfr. *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 1, qq. 1-2, n. 27 (ed. Vaticana, III, p. 18). Sobre la cuestión del sujeto (u objeto) de la metafísica, véase: Georges DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. II. Secteur social de la scolastique*, Nauwelaerts, Louvain 1958, cap. IX, I y II; Albert ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik. Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Brill, Leiden-Köln 1965 (hay una segunda edición revisada: Peeters, Leuven 1998); y Leo ELDERS, *La naturaleza de la Metafísica según San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino*, en ScrTh 12 (1980) 547-561.

55 Cfr. Guillermo FRAILE y Teófilo URDÁNOZ, *Historia de la Filosofía*, cit. en nota 10, II (2.º), pp. 508-511.

ente, o está contenido virtualmente en lo que incluye esencialmente la razón de ente"[56].

El tema quizá se aclare apelando nuevamente a Avicena[57]. *Animal* en tanto que animal es siempre lo mismo, tanto si se considera un animal concreto, como si se concibe un animal en la mente. *Animal* no es, por consiguiente, ni singular, ni universal, ni sensible, ni entendido. *Animal* es simplemente animal, y nada más. Según Escoto: "ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum" (la caballeidad no es otra cosa que sólo la caballeidad). Así también el ente no es más que el ente. Por ello, el ente-común-unívoco parece la nada, el más vacío de los conceptos; pero el ente común no es todavía la nada, pues es aquello último y común que se incluye esencialmente, o al menos virtualmente, en cualquier inteligible.

Por consiguiente, existe una ciencia de los entes creados, que es la filosofía o física; otra que estudia el ente en su acepción generalísica, que es la metafísica u ontología; otra ciencia del ente supremo, que es la teología natural o teodicea; otra que trata de Dios como ente supremo, pero bajo la razón de revelado, que es la teología (sobrenatural); y, finalmente, una ciencia superior, que es la ciencia de los bienaventurados, que tiene por objeto a Dios en cuanto Dios, considerando a Dios, de algún modo, como más allá del ser, que es la ciencia beata. La teología natural se solapa –en algún sentido– con la meta-física, entendida como "ontología", hasta el punto de identificarse con ella. Este planteamiento, como ya se dijo, empobrece muchísimo el ámbito especulativo propio de la ciencia teológica natural, que se reduce a ser la ciencia que estudia el *ens infinitum* o *increatum*, un ser que se sitúa en otro orden, distinto del orden de los seres creados o finitos. (La analogía tomasiana se ha venido abajo).

Este déficit especulativo no se advertirá, obviamente, en Escoto, que ha pasado a la historia como Doctor Subtilis; pero se manifestará abiertamente en Ockham, que consideró imposible una ciencia teológica sobre el Dios revelado. El espacio propio del hábito subjetivo de la teología estaba ocupa-

---

56 *Ordinatio*, I, dist. 3, q. 3, n. 137 (ed. Vaticana, III, p. 85). Que el ente es *común* a todo lo que es, parece indudable. Por lo tanto, se puede decir de los individuos, de las especies y de los géneros. Pero hay además ciertas denominaciones del ente, que sin ser ellas mismas ente, lo cualifican de forma que todo lo-que-es implica alguna de tales denominaciones (incluyen *virtualmente* la razón del ente). Esas denominaciones son las diferencias últimas (acto y potencia, por ejemplo) y las pasiones propias del ente (los trascendentales). Cfr. sobre la exégesis de este texto escotista: Étienne GILSON, *Jean Duns Scot*, cit. en nota 40, p. 95.

57 Cfr. Étienne GILSON, *Jean Duns Scot*, cit. en nota 40, pp. 84-86.

do, según Ockham, por la fe. La teología sería un puro arte de pensar, un conjunto de saberes que preparan el acto de fe[58].

f) La univocidad del ente común

¿Qué fundamento tiene en las cosas el ente común? Si tal noción fuera puramente lógica, Escoto habría abierto la puerta al conceptualismo ockhamista; si ese ente tuviera algún fundamento en la realidad, Escoto estaría en el límite del pan-entismo, que en este caso sería casi panteísmo[59]. Duns, que intuyó el riesgo de su planteamiento –entre Scylla y Caribdis–, se aplicó cuidadosamente a definir la noción de *univocidad*. "Llamo *unívoco* a aquel concepto que es uno de tal manera, que su unidad es suficiente para la contradicción, afirmando y negando lo mismo respecto de lo mismo; es suficiente también para ser medio silogístico, de modo que los extremos por él unidos de tal manera lo sean por un medio único que se concluya, sin falacia de equivocación, que se unen entre sí"[60]. Así por ejemplo, continúa Escoto, "todo entendimiento que tiene certeza sobre un concepto, y está dudoso respecto de otros diversos, sabe que el concepto sobre el que está cierto es distinto de los conceptos sobre los que duda. Ahora bien, el entendimiento del viador puede tener certeza de que Dios es ente, dudando de que sea finito o infinito, creado o increado; luego el concepto aplicado a Dios es otro que éste o aquél, y así de suyo no es ni uno ni otro; y se incluye en uno y otro. Es pues concepto unívoco"[61].

El texto que acabamos de transcribir nos permite aventurar una salida al dilema en que se encontraba Escoto, entre el pan-enteísmo (aquí panteísmo) y el agnosticismo. Está claro, siguiendo el ejemplo propuesto, que debe distinguirse entre ente creado e increado. Dios, por tanto, no podrá ser al mismo tiempo y bajo el mismo respecto el increado y el creado. Sin embargo, tanto lo creado como lo increado son entes unívocamente. ¿Qué quiere decir esto? Que ante el intelecto se presenta el ser en toda su amplitud, como un todo que puede ser explorado. El ente común funda la objetividad del conocimiento, aunque él mismo no se configura en objeto[62]. De ser correcta esta

---

58 Cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *Grandes maestros de la teologia*. I: *De Alejandría a México (siglos III al XVI)*, Atenas, Madrid 1994, pp. 168-175.

59 Cfr. Efrem BETTONI, *Duns Scoto, filosofo*, cit. en nota 35, p. 81.

60 *Ordinatio*, I, dist. 3, p. 1, qq. 1-2, n. 26 (ed. Vaticana, III, p. 18).

61 *Ibidem*.

62 Cfr. Efrem BETTONI, *Duns Scoto, filosofo*, cit. en nota 35, p. 83.

interpretación de la univocidad escotista, no estaríamos demasiado lejos de un tema agustiniano-avicebroniante que ha surgido repetidamente en nuestro estudio de la filosofía del siglo XIII: sería la *luz* de Roberto Grosseteste (cfr. § 70b), la materia universal semiformada de Alejandro de Hales y San Buenaventura (cfr. § 73d). La intuición de que el conocimiento exige algo que lo haga posible, sin que ello mismo sea cognoscible, presente en tantos escritores escolásticos, ha sido pensada críticamente por vez primera en el sistema escotista, llevando todas las hipótesis filosóficas anteriores al plano meta-físico. Así ha nacido la "ontología". Escoto ha querido salvar el hiato gnoseológico que, a su juicio, existía entre el conocimiento propio del intelecto, en su actual estado de viador, y la posibilidad de alcanzar intelectualmente el ser divino.

g) Demostración de la existencia de Dios[63]

Es obvio, después de cuanto hemos dicho sobre el sistema escotista, que la demostración de la existencia de Dios, si es posible, no podrá demostrase "físicamente", tal como había pretendido Aristóteles en su "filosofía primera", cumbre de su filosofía, que para Escoto no era más que una "física". No conseguiríamos trascender el orden físico y no alcanzaríamos a Dios mismo, que está más allá de la física filosófica. Sólo será posible esa trascendencia en el orden de la metafísica u ontología, pues lo común entre lo creado y lo increado, lo finito y lo infinito, sólo es el ente común. Obviamente, también se trasciende el orden de la "física" en la teología natural.

Ante todo es interesante recordar, una vez más, que Duns Escoto concibió a Dios como el ser *infinito*. Éste sería su concepto más perfecto y a la vez el más simple[64]. He aquí cuestionado uno de los principios que había presidido todo el hacer filosófico de las dos generaciones anteriores: la imposibilidad

---

[63] La exposición más acabada de la metafísica escotista es, seguramente, el opúsculo *De primo principio*, del que no hay edición crítica. Seguimos la edición de Félix ALLUNTIS, reproducida en Fdz. II, nn. 3189-3221. Alfonso CASTAÑO PIÑÁN preparó también otra versión castellana para Ed. Aguilar ("Biblioteca de Iniciación Filosófica", Buenos Aires 1955). Es mejor la traducción francesa dirigida por Ruedi IMBACH (Neuchâtel 1983), cit. en nota 52, con excelente estudio preliminar. Vid. Alessandro GHISALBERTI, *As raízes medievais do pensamento moderno*, EDIPUCRS, Porto Alegre 2001, pp. 25-43.

[64] Cfr. *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 1, qq. 1-2, n. 58 (ed. Vaticana, III, p. 40). Es muy curioso constatar la exégesis que Duns ofrece del pasaje de Ex 3, 14, donde Dios revela a Moisés su propio nombre: "'Yo soy el que soy'. Tú eres verdadero ser. Tú eres total ser" (*De primo principio*, cap. 1; Fdz. II, n. 3198).

del infinito actual, tanto en el orden conceptual como en el extramental. Todas las discusiones sobre la eternidad de la creación se habían centrado en la posibilidad o imposibilidad de "trascender el infinito" y, en concreto, en la posibilidad del infinito actual de almas separadas. Buenaventura, y con él casi todos los maestros agustinianos, habían negado ambas posibilidades. Tomás de Aquino se había mostrado dudoso sobre la posibilidad de un infinito actual. Duns Escoto considera que el concepto más perfecto que el hombre puede pensar de Dios es, precisamente, el ser-infinito[65]: "el intelecto cuyo objeto es el ente, no sólo no halla ninguna repugnancia en conocer algo infinito, sino que le parece lo más perfecto"[66].

Supuesta la intuición de que Dios es el ser-infinito, el proceso de demostración de su existencia consta de dos momentos: en primer lugar, se debate si es posible el ente infinito; después, si tal ente existe. La discusión sobre la posibilidad está justificada por la tradición filosófica agustiniana que, como ya hemos dicho, había negado la posibilidad del infinito actual. La necesidad de demostrar su existencia, supuesta la posibilidad, es exigida por su inevidencia, en el actual estado de viadores. El método demostrativo es *a posteriori*, es decir, del efecto a la causa.

Del análisis del concepto de ente infinito sólo podemos deducir que no hay argumentos decisivos para descartar su posibilidad. Pero, ¿es de hecho posible?[67].

Por la experiencia sensible comprobamos que existen cosas. Si tales cosas existen, está claro que son posibles. Hay, por tanto, seres que pueden ser producidos ("aliquod ens est effectibile"). La posibilidad de estos entes da pie a la pregunta sobre la posibilidad de una causa que los produzca, pues sólo cabe que tales entes puedan producirse a sí mismos, o ser hechos por nada, o ser producidos por otro. Descartadas, por absurdas, las dos primeras hipótesis, sólo resta la última, o sea, que tengan una causa distinta de ellos mismos. Tal ser, del que depende la efectibilidad de los efectibles, ¿podría

---

65 Sobre la trascendencia que tuvo la intuición escotista, y su influencia en el abandono del principio euclideano: "omne totum est majus sua parte", por la matemática del siglo XIX (Georg CANTOR y Julius DEDEKIND), cfr. Jean-Louis HOUDEBINE, *Face à l'horror infiniti*, en Christine GOÉMÉ, *Jean Duns-Scot*, cit. en nota 40, pp. 25-29. Ya Galileo, en 1638, había observado que un conjunto infinito puede tener el mismo cardinal (un número entero abstracto, como diez mil) que una de sus partes. La máxima de Euclides debe ser corregida así: "el todo es mayor que la parte o igual que la parte". Cfr. Ian STEWART, *Conceptos de matemática moderna*, Alianza Universidad, Madrid 1975, pp. 160-161.

66 *Ordinatio*, I, dist. 2, pars 1, qq. 1-2, n. 136 (ed. Vaticana, II, p. 208).

67 Cfr. François-Xavier PUTALLAZ, *Introduction*, en Ruedi IMBACH (dir.), *Jean Duns Scot. Traité du premier principe*, cit. en nota 53, pp. 7-38.

ser un *effectivum effectibile*, un productor producido? Si lo fuera, habría que buscar el productor que lo produjera. El proceso no puede remitirse al infinito, dejando abierta la cuestión, pues si fuese imposible un *effectivum non effectibile*, un productor improducido, todos los productores serían producidos, de forma que, en nuestro punto de partida, ofrecido por la experiencia sensible, habría seres producidos sin productor, hipótesis que hemos descartado por absurda. Luego, si son posibles los seres que nos ofrece la experiencia sensible, es posible un *effectivum non effectibile*[68].

Vista ya la posibilidad del *effectivum non effectibile*, hay que demostrar su existencia. En primer lugar, resulta patente que tal ser es incausado, pues si lo fuera por causa final, material o formal, no sería lo que es: un *effectivum non effectibile*. Por consiguiente es un *primum effectivum*. Si tal ser es posible, existe. En efecto: si no existiese, o sería imposible (cosa que va contra la evidencia de que existen seres posibles), o podría existir como causado (no sería el incausado); todo lo cual es absurdo, pues en ambos casos el *primum effectivum* sería contradictorio[69].

h) El hilemorfismo y la "haecceitas"

En el orden estrictamente filosófico, Duns Escoto aceptó la doctrina aristotélica sobre el acto y la potencia, materia y forma, y substancia y accidentes. Estos tres pares le parecen imprescindibles para poder justificar el cambio en sus dos vertientes: la corrupción y la generación, por una parte, y la alteración por otra. Además, inmerso como se encontraba en la corriente agustiniano-avicebroniante, Escoto rechazó la tesis tomasiana, según la cual la materia prima no tiene ninguna actualidad, y sostuvo explícitamente que la materia prima es un *quid positivum*. Porque, si no lo fuera, no sería un principio real de la substancia corpórea, y para ser un principio real debe de

---

[68] Quizá convenga recordar que la regresión al infinito que aquí descarta Duns Escoto se refiere a la imposibilidad de una serie infinita de causas esencialmente subordinadas en el presente (causas del ser de las cosas). Las causas accidentalmente subordinadas en el pasado pueden ser infinitas (causas del hacer). La posibilidad de infinitas causas accidentalmente subordinadas (todas juntas equivalen a una sola causa: infinitos martillos que se aplican sucesivamente equivalen a un único martillo aplicado durante un tiempo infinito) remite a la intuición escotista de que es posible el infinito actual.

[69] Duns Escoto completa su demostración estableciendo la existencia, además del *effectivum simpliciter primum*, del *finitivum* (que da lugar a lo finito) *simpliciter primum* y de la *natura simpliciter prima secundum perfectionem*. Cfr. Efrem BETTONI, *Duns Scoto, filosofo,* cit. en nota 35, pp. 199-240.

tener un mínimo de actualidad. La materia prima es para Escoto una entidad real, pero intrínsecamente incompleta y, por tanto, determinable[70].

Si la materia prima es algo en acto, y la forma lo es también necesariamente (pues toda forma es acto), ¿cómo puede resultar la unidad substancial del compuesto, pues de dos en acto no se hace uno en acto? Aquí Duns introduce dos acepciones de la palabra "acto". Se llama actual a lo que se opone a posible, y también es actual lo que actúa o es actuante. En este último sentido sólo está en acto la forma. En el primer sentido, tanto la materia prima como la forma. Por todo ello, no es contradictorio que la materia pueda ser acto en un sentido y potencia en otro. Así la materia está totalmente en potencia con respecto a la forma, para dar lugar con ella al compuesto substancial. La actualidad o *esse* de la materia prima no debe confundirse con la actualidad o *esse* de la forma. El *esse* de la materia la hace puramente existir, sin ulterior determinación. Las determinaciones posteriores le advienen por la forma. Por ello, no es absurdo que la materia prima pueda existir privada de toda forma substancial o accidental, aunque sólo Dios podría haberla hecho existir en su estado puramente material.

De la unión de la pura materia con su forma substancial o determinación generalísima surge la *natura communis*, que por sí misma no es ni singular ni universal: es el universal físico. Tal universal físico, que podría existir, si Dios hubiese querido, no existe *de facto*. Ahora sólo expresa que a la naturaleza no le repugna *ex se dici de multis*. La "naturaleza común" se hace universal por un acto intelectivo (cuando el intelecto conoce que es predicable, es el universal metafísico; cuando de hecho se predica, tal naturaleza da lugar al universal lógico). ¿Cómo se hace singular la *natura communis*?

Vistos los anteriores considerandos, el principio de la individualidad no puede buscarse en la materia, pues, ¿cómo podría ser origen de la individuación aquélla que por sí misma es naturaleza indeterminada? Con tales razonamientos, Escoto sale al paso de la doctrina tomasiana, quien había afirmado que el principio de individuación es la materia signada por la cantidad. Tampoco le parece satisfactoria la solución de Enrique de Gante, para quien la individuación no es algo positivo, sino puramente negativo: la indivisión intrínseca y la incomunicabilidad. ¿Cuál es, en su opinión, el principio que individúa? La *haecceitas*: una perfección entitativa que sobreviene a la *natura communis* o esencia específica, una actualización o incremento ontológico que determina a la especie, no en el orden esencial, sino en el orden existencial. Por ello, la *haecceitas* no se comporta con relación a la *natura communis*, como la forma con respecto a la materia, puesto que la *haecceitas* no se configura como un elemento esencial; de la materia y la forma sólo surge la

[70] Cfr. *Ordinatio*, II, dist. 12, q. 2 (ed. Vivès, XII, p. 576).

esencia específica o *natura communis*. La *haecceitas*, en cambio, hace posible la singularidad, tanto en los seres materiales como en los espirituales. De donde se sigue que los ángeles pueden multiplicarse dentro de la misma especie en virtud de la *haecceitas*[71], contra una de las tesis capitales de Aquino.

i) La distinción formal

El estudio de las distintas realidades metafísicas que el intelecto puede distinguir en el compuesto (materia y forma; *natura communis* y *haecceitas; ens* y atributos trascendentales), da lugar a la famosa *distinctio formalis a parte rei* escotista. A tal distinción le corresponde un estatuto intermedio entre la distinción *real* (cuando dos cosas no se implican recíprocamente) y la distinción *lógica* (que tiene su origen exclusivamente en el intelecto, es decir, en el modo de contemplar una cosa). En la distinción *formal*, en cambio, el intelecto se fija en aspectos diversos de la misma cosa.

Esta distinción intermedia entre la lógica y la real no es, en sentido absoluto, un descubrimiento de Duns Escoto. Ya encontramos trazas de ella en San Buenaventura, cuando distingue entre el alma y sus potencias, y, sobre todo, en Enrique de Gante[72] (cfr. § 82).

---

[71] Según Efrem BETTONI (*Duns Scoto, filosofo*, cit. en nota 35, pp. 105-106), el Doctor Sutil no afrontó nunca directamente la distinción entre la esencia y el *esse*. Al menos, tal es la conclusión a que llega después de investigar las obras cuya autoría escotista es indudable. Esta actitud evasiva del Doctor Sutil es sorprendente, sobre todo si se tiene en cuenta las grandes discusiones que habían sostenido Enrique de Gante, Godofredo de Fontaines y Gil de Roma sobre esa cuestión, de las cuales debía de estar perfectamente informado. Una de las pocas veces en que se expresó sobre el tema, lo hizo en los siguientes términos: "Que exista una esencia independientemente de su causa y que no tenga *esse*, por el que exista, me parece contradictorio" (*Ordinatio*, II, dist. 12, q. 1, n. 16; ed. Vivès, XII, p. 564). Estas palabras apuntan hacia la doctrina que había sido sostenida por el Gandavense. Pero el texto es demasiado escueto para extraer conclusiones definitivas sobre la posición de Duns Escoto.

[72] Cfr. Efrem BETTONI, *Duns Scoto, filosofo*, cit. en nota 35, pp. 124-127. Por la distinción formal distingue entre cosas o perfecciones que son conceptualmente irreductibles las unas a las otras, aunque es absurdo que en la realidad existan separadamente. Tal es el caso, en cada uno de los niveles de análisis, de los tres pares citados (materia y forma; naturaleza común y *haecceitas; ens* y trascendentales).

j) La intuición intelectual y la abstracción[73]

Veamos ahora la gnoseología escotista, que tanta influencia habría de tener en la generación filosófica del siglo XIV. La doctrina del conocimiento escotista está fundamentalmente inspirada, como ya dijimos, en Aristóteles, aunque con importantes matizaciones. En ella domina el concepto aristotélico de abstracción; más aún, la abstracción se convierte en la forma fundamental del conocimiento, en el mismo conocimiento científico. Tal es el significado de la distinción entre conocimiento *intuitivo* y conocimiento *abstractivo*: "Puede haber, dice Escoto, un conocimiento del objeto que abstrae de su existencia actual y puede haber un conocimiento del objeto en cuanto existe y en cuanto está presente en su existencia actual"[74].

La ciencia es conocimiento de las quididades; abstrae la existencia actual de su objeto, de lo contrario la ciencia existiría o no, según la existencia o la no existencia del objeto, y así no sería perpetua, sino que seguiría al nacimiento y a la muerte del objeto. Por otra parte, si el sentido "conoce" el objeto en su existencia actual, debe también conocerlo de la misma manera el entendimiento, que es una potencia cognoscitiva más elevada. Duns llama abstracción al primer conocimiento (el de las quididades), porque abstrae la existencia o no-existencia actual del objeto; intuición al segundo conocimiento, por cuanto nos pone directamente en presencia del objeto *existente* y nos lo hace ver como es en sí mismo. "Intuitivo" no se opone, pues, a "discursivo"; no significa que el conocimiento inmediato o intuitivo se oponga al procedimiento indirecto de la razón, sino que designa la captación de la presencia del objeto que se tiene en el ver (*intueri*). Por la intuición estamos ante un objeto existente y lo conocemos como un existente. Por la abstracción estamos ante una determinada esencia, con independencia de que exista o no (no tomamos en cuenta su existencia).

Duns Escoto se ha servido, pues, del concepto aristotélico de abstracción para determinar los dos grados fundamentales del conocimiento, independientemente de la distinción tradicional entre sensibilidad y razón[75]. El *conocimiento abstractivo* es el conocimiento de la quididad, esto es, de la esencia lógica de las cosas y es propio de la ciencia. El *conocimiento intuitivo*, que no es propio solamente de la sensibilidad, sino que pertenece también al entendimiento, es el conocimiento del existente en cuanto tal. Se trata de dos formas o grados del conocimiento que no corresponden a dos órganos o

---

73 Cfr. Nicolás ABBAGNANO, *Historia de la Filosofía*, trad. cast., Montaner y Simón, Barcelona [7]1978, tomo I, p. 511.

74 *Ordinatio*, II, dist. 3, q. 9, n. 6 (Vivès, XII, 208a).

75 Cfr. Jesús GARCÍA LÓPEZ, *Intuición*, en GER 12 (1973) 871a-876b.

facultades diversas (como la sensibilidad y el entendimiento), sino sólo al entendimiento. En los sentidos se da un conocimiento intuitivo, pero no el abstractivo; mientras que al entendimiento pertenecen ambos conocimientos.

Interesa destacar[76] una diferencia importante entre ambos tipos de conocimiento, el intuitivo intelectual y el abstractivo (dejemos ahora de lado el intuitivo sensitivo). Los dos pueden tener un mismo objeto; por eso su diversidad no puede derivar del objeto. Dado que el uno versa sobre el carácter existencial del objeto, y el otro prescinde de tal aspecto, podría creerse que la abstracción versa sobre la esencia del objeto y que la intuición versa sobre su existencia. Pero es inexacto fundar sobre estos elementos (quididad y existencia) la diferencia entre ambos conocimientos, pues la misma existencia puede ser conocida abstractivamente. La distinción específica entre ambos tipos de conocimientos se encuentra en su aspecto formativo, o sea, en las distintas razones formales que los motivan. Es el mismo objeto en su propia y actual existencia el que motiva por sí y objetivamente el conocimiento intuitivo, mientras que, en el saber abstracto, lo que motiva objetivamente el conocimiento es otra realidad, distinta del objeto real, la especie vicaria producida por abstracción, en la cual se halla contenido el objeto en cuanto a su ser cognoscible, ya sea como causa virtual de su conocimiento, ya sea en forma de una semejanza representativa del objeto real. El conocimiento abstracto nunca puede alcanzar al objeto en su existencia actual; por tanto, no exige que el objeto exista real y actualmente (!).

Este planteamiento escotista dará lugar a una nueva cuestión, a los pocos años de su muerte, en el ambiente saturado de criticismo que presidió el XIV: si la abstracción no exige la existencia del objeto conocido, ¿podría haber conocimiento intuitivo sin la existencia de su objeto? Y, llevando la pregunta a su extremo: ¿es posible la intuición del objeto no existente? No es difícil comprender, por tanto, que Escoto había abierto las puertas de la filosofía a una serie de problemas que, con el tiempo, darían lugar a algunos de los aspectos más novedosos de la crítica moderna.

---

[76] Cfr. José M.ª RUBERT Y CANDAU, *El siglo XIV a través de Guillermo Rubió*, Editorial Cisneros (San Francisco el Grande), Madrid 1952, pp. 12-15.

k) La ética[77]

La prueba de la existencia de Dios escotista simpatiza con la doctrina aviceniana sobre la necesidad-posibilidad. Téngase en cuenta la atención que Escoto prestó al célebre texto de Ibn Sînâ, según el cual el ser, la cosa y lo necesario son las primeras nociones impresas en el alma, sin mediación de otras nociones. Para romper el necesitarismo aviceniano, implícito en su prueba de la existencia de Dios, Duns Escoto apeló al imperio de la libertad divina como causa de lo contingente: Dios crea lo que quiere, cuando quiere y porque quiere, y todo lo creado son seres contingentes. *De potentia absoluta*, Dios puede querer todo cuanto no implique contradicción. Sin embargo, Dios no es arbitrario: su voluntad puede crear lo que quiere, pero, una vez hecho, aquello se convierte en ley inmutable, de modo que lo siguiente no puede estar en contradicción con esa ley. Lo mismo ocurre en el orden moral, donde Dios podría haber establecido otras leyes morales, a excepción de los dos primeros preceptos del Decálogo. Pero una vez establecidos los preceptos, ya son leyes inmutables. Dios, en definitiva, *de potentia ordinata*, sólo quiere aquello que conviene a las naturalezas creadas y a las leyes que su justicia y sabiduría ha establecido para lo creado. El hecho de que Dios haya dispensado, en determinadas ocasiones, de algunos preceptos del Decálogo, le lleva a concluir que no todos los preceptos del Decálogo son de ley natural.

Desde el punto de vista de su moralidad[78], los actos voluntarios se dividen en buenos, malos e indiferentes. Además, es preciso distinguir entre bondad natural y bondad moral. Todo acto moral es bueno naturalmente, puesto que es positivamente un ser. En cuanto a su bondad moral, el acto se divide en acto moral en general (en sí mismo considerado); acto virtuoso, si se hace por pura inclinación natural (tal habría sido el caso, de haber permanecido el hombre en la situación integridad o inocencia original); y acto meritorio, cuando se hace a impulso de la caridad o amor de Dios y es, por consiguiente, aceptado por Dios.

El acto moral es, además, un acto "circunstanciado", como ha escrito Gilson. Está definido por los términos a los que se refiere, y no sólo por su fin. Entre las circunstancias, la primera y decisiva es la condición libre de la voluntad. El intelecto discierne y califica los objetos que se le presentan para enjuiciamiento; pero, sólo la voluntad asegura la libertad del acto. El acuerdo de la voluntad con el juicio del intelecto, que debe ser recto (*ratio recta*),

---

77 Cfr. sobre este tema: Étienne GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, cit. en nota 3, pp. 555-556.

78 Cfr. ID., *Jean Duns Scot*, cit. en nota 40, pp. 603-624.

confiere al acto su carácter moral. Esto es lo que se conoce como *libre arbitrio*: el intelecto y la voluntad de acuerdo.

La bondad moral se añade a la substancia del acto voluntario, como la belleza se suma a la substancia corpórea. Por ello, un acto de suyo moralmente bueno, puede resultar malo moralmente. Y, por lo mismo, puede haber actos moralmente indiferentes, aunque sean en sí mismos moralmente buenos. La voluntad por sí misma, es decir, la *voluntas ut natura*, tiende espontáneamente al bien. Pero el libre albedrío, por la dificultad que tiene el intelecto para discernir, es causa de que la *voluntas ut ratio* sea capaz del mal moral. La razón de que el intelecto yerre a veces en su juicio es una prueba más de que no todos los preceptos del Decálogo son evidentes por sí mismos, como primeros principios del actuar moral. Si fueran primeros principios del actuar moral, el intelecto nunca se equivocaría en su juicio y presentaría a la voluntad un correcto discernimiento, de modo que la voluntad libremente querría siempre el bien.

l) Dominio, propiedad y uso[79]

Uno de los temas más azarosos de la segunda mitad del siglo XIII, hasta bien entrado el siglo XIV, fue la disputa sobre la pobreza. Estalló en el seno de la fraternidad franciscana, a la hora de interpretar su *Regula*, aprobada por el papa Honorio III en 1223, a la luz del *Testamento* de San Francisco, redactado por éste en 1226, poco antes de morir. Tanto la *Regla*, sancionada por Honorio con la bula *Solet annuere*, como la posterior bula de Gregorio IX, de 1230, rotulada *Quo elongati*, prohibían cualquier derecho de propiedad, prescribiendo la "altissima paupertas", tanto de cada uno de los miembros, como de la propia Orden mendicante. Años más tarde, Inocencio IV emanó la bula *Ordinem vestrum*, de 1245, determinando que la Santa Sede era propietaria de todos los bienes de los franciscanos. Finalmente, en 1279, Nicolás III promulgó la bula *Exiit qui seminat*, que confirmaba las disposi-

---

[79] Sobre esta compleja cuestión, puede verse la excelente monografía de Luca PARISOLI, *Volontarismo e diritto soggetivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella scolastica francescana*, Istituto Storico dei Cappucini, Roma 1999, especialmente el capítulo I: "Ascesa ed arresto di un Ordine mendicante". Vid. también ID., *La formazione del concetto di infallibilità pontificia nella riflessione francescana sulla povertà da Pietro di Giovanni Olivi a Guglielmo di Ockham*, en "Collectanea franciscana", 67 (1997) 431-458; e ID., *Come affiorò il concetto di diritto soggettivo inalienabile nella riflessione francescana sulla povertà, sino ai fraticelli de "opinione" e Giovanni XXII*, en "Materiali per una storia della cultura giuridica", 28 (1998/1) 93-137.

ciones de las anteriores bulas, en concreto: la Orden franciscana carecía de toda propiedad, de cualquier tipo de bienes; negaba todo derecho propiedad de los menores, tanto individual como comunitariamente; concedía a los frailes el *simplex usus facti*, relativo a los bienes de consumo; afirmaba el *ius poli*[80] de los menores a alimentarse con el fin de sobrevivir, lo cual constituía, en definitiva, la base justificativa para el uso de los bienes de subsistencia.

Era evidente que debía desatarse, antes o después, la polémica doctrinal, puesto que, si se negaba en absoluto el derecho a poseer bienes, ¿cómo podía justificarse que, sin dominio sobre ningún bien, cada fraile tuviera el dominio sobre determinados bienes de consumo, con vistas a su subsistencia? En tal contexto Pedro Juan Olivi (Olieu, Oliu) alumbró su tesis del "usus pauper", que sería censurada en la tercera sesión del Concilio de Vienne, en 1312, por la constitución *Exivi paradiso* (DH 908). Según la tesis oliviana, el "usus pauper" (el uso extremamente austero de los bienes de subsistencia) estaba exigido por el voto de pobreza y, por ello, estaba contemplado por la *Regula*. El Concilio declaró, por el contrario, que la pobreza extrema y austeridad total en el uso de tales bienes no venía exigido por la *Regula* franciscana. Años después Juan XXII emanó la bula *Cum inter nonnullos*, en 1323, condenando las tesis de los fraticelos o "espirituales" acerca de la pobreza de Cristo y los apóstoles (DH 930), quienes estimaban que "nuestro Redentor y los apóstoles no tuvieron en modo alguno derecho a usar (*ius utendi*) de aquellas cosas que la Escritura nos atestigua que poseían". Ya se ve, por tanto, que el asunto del dominio o derecho sobre las cosas se enredó considerablemente a finales del siglo XIII y primer cuarto del XIV.

Antes del Concilio de Vienne se había editado el opúsculo *De perfectione statuum*, atribuido entonces a Juan Duns Escoto, aunque se discutió después sobre su autoría (Lucas Wadding, por ejemplo, dudó contarlo entre las obras escotistas auténticas, mientras que el editor Ludovico Vivès lo incluyó en las *Opera omnia*, a finales del siglo XIX). Aunque todavía continúa el debate, gana posiciones la opinión de que, si bien muy probablemente no es de la pluma de Duns Escoto, recoge sus puntos de vista sobre la polémica en torno la pobreza. La tesis de este pequeño ensayo es la siguiente: "bonum ergo, melius est et perfectius magis consistunt in temperato usu rerum sine dominio, quam tenendo dominium cum usu magis parco" (es bueno, más perfecto y mejor el uso austero sin dominio, que el dominio con el uso muy austero).

---

[80] El sintagama *ius poli* (de *polus, -i*, estrella polar) significa literalmente derecho celestial, por oposición (?) a *ius fori* (en expresión de San Agustín retomada por el *Decreto* de Graciano) o bien *ius soli*. El *ius fori* tiene que ver con la condición (persona aforada), y el *ius soli*, con la tierra de origen, significando aquí *ius humanum*.

A partir de tal presupuesto, Luca Parisoli sostiene que rápidamente se abrió paso una tesis que niega la existencia de un derecho objetivo a la propiedad, considerando que el origen del dominio tiene sólo carácter subjetivo, fundado exclusivamente en la propia voluntad. En tal supuesto, la licencia para usar de los bienes no vendría, pues, ni siquiera del *ius poli* (*ius divinum*), sino de la voluntad propia. Sería, en definitiva, un uso o dominio sobre las cosas que se podría ejercer sin derecho alguno sobre ellas. La *libertas evangelica* pasaría por encima de todo tipo de derecho, y tendría la supremacía absoluta. En Ockham, que habría de llevar estas tesis a su límite, la verdadera y auténtica libertad consistirá ya en una acción individual, privada de cualquier cortapisa, vínculo o limitación.

§ 88. Jacobo de Viterbo († 1308)

Jacobo de Cappoci nació en Viterbo, entre Roma y Nápoles, en fecha desconocida. Ingresó en la Orden de los ermitaños de San Agustín, como también Egidio Romano. En 1281 estudiaba en París. En 1293 alcanzó la condición de maestro. Fue consagrado obispo en 1302 y designado prelado de Nápoles, donde murió en 1308.

Su *De regimine christiano*, escrito entre 1301 y 1302, cuando era maestro en París, para defender las posiciones papalistas, se enmarca en las polémicas entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso. Este opúsculo es contemporáneo del *De ecclesiastica potestate* de Gil de Roma, que ya hemos estudiado (§ 83c)[81].

Arquillière sostiene la clara influencia tomista en el *De regimine*, pero también observa una fuerte impronta agustinista. Es agustinista cuando defiende al papa Bonifacio VIII frente a las pretensiones del rey Felipe el Hermoso; pero, de fondo, es tomista. Por ello, caracteriza el *De regimine* como una "mélange d'augustinisme et de thomisme". Esto le confiere, siempre según Arquillière, el tono característico de una obra de transición. En efecto; la presencia agustiniana es perceptible ya en la primera parte de su estudio, donde desarrolla la doctrina general del *regnum*; pero, lo es más todavía en la segunda, donde estudia la potestad de Cristo y de su vicario. Al mismo tiempo, la impronta tomista se evidencia también en la segunda parte, cuando trata ampliamente las relaciones entre potestad temporal y espiritual,

---

[81] Cfr. Henri-Xavier ARQUILLIÈRE, *Avant-propos*, en ID., *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe: De regimine christiano*, Beauchesne, Paris 1926. La edición crítica de Arquillière es la seguida por todos los medievalistas.

que compara a las relaciones entre materia y forma, naturaleza y gracia, citando expresamente un principio aquiniano, que corrompe ligeramente: "gratia –dice Viterbo– non tollit naturam sed perficit eam et format" (la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona y la conforma)[82]. Tomás de Aquino no emplea el verbo "formare", ni establece una analogía de proporcionalidad entre materia y forma, naturaleza y gracia. Aquino distingue cuidadosamente entre los dos órdenes, aun cuando estime que la gracia pueda considerarse como un subpredicamento de la cualidad y, en tal sentido, una forma accidental de la naturaleza humana. Por consiguiente, Viterbo parece concluir más que Aquino, quizá influido por su agustinismo, estableciendo como una cierta necesidad de la gracia para la perfección de la naturaleza.

También se advierte la impronta tomista en su noción de justicia, sobre todo al exponer la distinción entre Derecho natural y justicia sobrenatural.

Vayamos ya a la doctrina política de Jacobo de Viterbo. El punto de partida de su análisis, acorde con el encuadre cristológico que le caracteriza, es la doble naturaleza de Cristo[83]. A cada naturaleza se le puede adscribir una potencia o capacidad: la divina y la humana. La potencia humana puede ser comunicada a los hombres (II, cap. 2); y tales son la "potestas sacerdotalis", la "potestas miracula faciendi" y la "potestas regalis". Estas tres potestades pertenecen "ad gubernativam potentiam", es decir, a la capacidad o habilitación para el gobierno. Los detentores de la potestad sacerdotal [potestad de santificar] y real [potestad de conducir y ordenar las relaciones del hombre con Dios y con sus semejantes] son vicarios de Cristo, ministros de Cristo y cooperadores de Cristo[84].

Viterbo establece (II, cap. 5) que la potestad de los papas sobre todas las iglesias y los rectores de esas iglesias no sólo es por derecho divino, sino también por el derecho humano, o sea, el que es propio del príncipe secular ("sed etiam iure humano, quod est a terreno principe"). Lo demuestra ape-

---

[82] Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2 ("gratia non tollit naturam, sed perficit"); q. 2, a. 2, ad 1 ("gratia praesupponit naturam"); II-II, q. 188, a. 8c ("nisi per divinam gratiam suppleatur quod in aliis per exercitium acquiritur").

[83] "Una in duabus naturis persona. [...] Et, secundum eius dupplicem naturam, dupplex convenit in ei potentia, una quidem divina [...] alia vero humana" (*De regimine christiano,* II, cap. 1, ed. Arquillière, pp. 145-146).

[84] "Tam vero sacerdotalem quam regalem potestatem habentes dicuntur Christi Vicarii et Christi ministri et Christi cooperatores" (*De regimine christiano*, II, cap. 2, ed. Arquillière, pp. 169).

lando a la donación de Constantino[85]. Contra los que estiman que el príncipe secular no puede conferir una potestad espiritual (por ejemplo, Constantino a Silvestre I), puesto que no goza de la autoridad para disponer de las cosas espirituales, responde Viterbo señalando que "el privilegio de la donación [constantiniana], en cuanto que tiene que ver con la potestad espiritual, no se debe concebir como recibida de la autoridad [civil o secular], sino más bien como aprobada y manifestada [por el príncipe secular]"[86].

Cuando vuelve a tratar acerca de la "donatio Constantini" (II, cap. 8), advierte que la *donatio* no implica la sujeción del *ius divinum* al *ius humanum*, sino más bien lo contrario; es decir, significa la sujeción y veneración de la potestad temporal a la potestad espiritual. La donación, que debería haberse hecho desde el comienzo, se retrasó por causa de las persecuciones romanas. Y, además, "non dubium est Dei providentiam esse factum" (no puede dudarse que la donación se realizó guiada por la providencia de Dios)[87].

La relación entre potestad espiritual y potestad temporal, según su propia terminología, se establece en términos de lo imperfecto con respecto a lo perfecto. Desde el punto de vista material y genético, la potestad temporal nace de la disposición natural de los hombres, brota de su naturaleza. Pero, puesto que las inclinaciones naturales del hombre son de Dios, en cuanto que Éste es el creador de la naturaleza humana, la potestad temporal tiene que ver con la potestad espiritual, como lo imperfecto e informe con relación a su perfección, ya que la gracia no destruye la naturaleza, dice Viterbo, sino que la perfecciona y forma ("sed perficit et format"). En consecuencia, es legítima la potestad que ejercen los infieles sobre sus dominios, la potestad "que est apud infideles"[88], porque deriva de la inclinación de la naturaleza y se reconduce, en última instancia, a la potestad espiritual, que la conforma y perfecciona. Como ya hemos señalado al principio de este epígrafe, la síntesis viterbiana es verdaderamente una "mélange" de tomismo con agustinismo...

El *De regimine christiano* constituye, pues, un pequeño tratado *de Ecclesia*, donde se afirma la identificación entre el "reino" y la Iglesia fundada y gobernada por Cristo. Por ello, la Iglesia es también el reino del vicario de

---

85 "[...] ut patet ex privilegio concessio a Constantino romane ecclesie ac in ea presidenti" (*ibidem*, II, cap. 5, p. 221).

86 "[...] dicendum est quod illius privilegii concessio, quantum ad potestatem spiritualem pertinet, non secundum auctoritatem est accipienda, sed secundum approbationem et manifestationem" (*ibidem*, II, cap. 5, p. 222).

87 *Ibidem*, II, cap. 8, p. 256.

88 *Ibidem*, II, cap. 7, p. 232.

Cristo, que es el papa. Evidentemente, matiza Viterbo, no hay ahora perfecta identidad entre el reino y la Iglesia, pues unos miembros de ésta viven de la fe (la Iglesia militante), mientras que otros gozan ya de la visión (Iglesia triunfante). La perfecta identificación entre *regnum* y *Ecclesia* se alcanzará sólo al fin de la historia. Con todo, esa identificación, aunque escatológica, preside todo sus análisis eclesiológico. Destaquemos, además, que la eclesiología de Viterbo sobresale por el extenso y armónico desarrollo de las cuatro notas recogidas en el Símbolo: una, santa, católica y apostólica.

Por último, conviene recordar, si mal no he leído, que Viterbo no cita nunca expresamente el pasaje lucano de las dos espadas (Lc 22, 38). Remite siempre al tema de la *donatio Constantini*. Esto supone una cierta evolución en los planteamientos, que advertiremos más claramente todavía en Dante Alighieri, que ya pertenece, en algún sentido, a la siguiente generación.

Cuarta Parte

LA BAJA EDAD MEDIA,
EL RENACIMIENTO
Y EL BARROCO (1308-1640)

CAPÍTULO XII

LOS ORÍGENES DE LA “NUEVA VÍA”

§ 89. El despertar de la modernidad

Después del período de esplendor que culminó en el siglo XIII, Europa entraba, con el nuevo siglo, en una fase de estancamiento. La crisis demográfica, provocada por las sucesivas epidemias de peste (de 1348 a 1353, y desde 1361 intermitentemente), la sucesión de malas cosechas (a partir de 1331, cuyo hito más importante fue el hambre de 1375), la Guerra de los Cien Años entre franceses e ingleses, en la que también estuvieron complicados los flamencos (1337-1453), y el traslado de los pontífices a Aviñón, que se conoce con el nombre de *cautividad de Babilonia* (1309-1377), fueron las causas más destacadas de la crisis bajomedieval. La situación de la cristiandad habría de complicarse todavía más a partir de 1378, cuando se abrió el Cisma de Occidente, quedando Europa dividida en dos obediencias: la romana y la aviñonesa. El cisma pudo resolverse en el Concilio Ecuménico de Constanza (1414-1418).

Los enfrentamientos entre el papado y el emperador estuvieron protagonizados por Juan XXII (1316-1334) y el emperador Luis de Baviera (1314-1347). La corte de Luis se convirtió por esos años en lugar de cita y refugio para todos los enemigos del pontificado aviñonés. Los años de la transformación teorética, en los temas relativos a las relaciones entre el papado y el imperio se sitúan entre 1318, en que Dante publicó su *Monarchia*, pretendidamente fiel a un tomismo de corte aristotélico, seguido en 1324 por el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua, que consideró que la Iglesia estaba constituida por un conjunto de fieles que creen en Jesucristo e invocan su nombre, y 1338, en que Guillermo de Ockham dio a conocer su famoso *Dialogus*. En esos veinte años, los teólogos, porque eran teólogos los tres citados, pretendiendo la separación de poderes, en el sentido del Decreto gelasiano (§ 22a, *supra*), y procuraron una *secularización* de la Iglesia, que acabó sometiéndola al *regnum* o *imperium*.

Las relaciones entre el romano pontífice y el rey de Francia no mejoraron en estos años que ahora nos ocupan. Después de la lucha abierta entre Felipe

IV el Hermoso (1285-1314) y el Papa Bonifacio VIII (1294-1303), que tuvo como momentos de máxima tensión la publicación de la Bula *Unam sanctam* (1302) y el atentado de Anagni (1303), con el consiguiente trasladado el pontificado a Aviñón, no se alivió la suerte de los papas. La presión ejercida por los últimos reyes capetos sobre los pontífices, y continuada por los monarcas de la nueva dinastía de los valois (1328-1589), hacían muy difícil la independencia de los papas. Junto a ello, tanto en Francia, como en Inglaterra, comenzaron a insinuarse, ya en la segunda mitad del siglo XIV, sendas iglesias anglicana y galicana. El llamado “espíritu laico”, tan brillantemente estudiado por Lagarde[1], se enseñoreaba de toda Europa.

En el orden de las ideas estéticas, despuntaba en Italia el humanismo prerenacentista, cuyas principales figuras fueron Francesco Petrarca (1304-1374) y Giovanni Boccacio (1313-1375). En cuanto a las ideas científicas, es preciso destacar tres líneas de evolución, genuinamente bajomedievales: la *lógica*, que alcanzó niveles de formalización bastante elaborados; la *física*, en la que destacaron principalmente dos centros: París y Oxford; y la *ética*, en que se pusieron los fundamentos del voluntarismo moral y el determinismo divino, con unos sutilísimos análisis de la omnipotencia divina. En el ámbito de la metafísica apuntaba ya un hiperdesarrollo de la gnoseología, con un criticismo todavía algo ingenuo, pero que establecía las bases del criticismo moderno posterior, y apuntaba ya la importante tendencia a simplificar la estructura metafísica de los entes y a considerar como problema superfluo la cuestión de la individuación de los seres.

También por esos años cobró especial relieve una mística de carácter intelectualista, que surgió en las filas de los dominicos (Dietrich o Thierry de Freiberg y el Maestro Eckhart) y se extendió, aunque con rasgos doctrinalmente independientes, a lo largo del Rhin y de Flandes. En esta corriente destacaron los dominicos Juan Taulero († 1361) y Enrique de Suso († 1366), y el flamenco Juan Ruysbroeck († 1381).

§ 90. Primeros momentos de la mística especulativa: Teodorico de Freiberg (ca.1250-ca.1310)

Dietrich (o Thierry) de Freiberg nació hacia 1250 en Sajonia, residió en París, primero como estudiante y después como maestro (hacia 1297), y

---

[1] Georges de LAGARDE, *La naissance de l’esprit laïque*, Nauwalaerts, Louvain 1970, III: *Le defensor pacis*.

debió de morir hacia 1310[2]. Se sabe que escribió unos veinticuatro tratados, de los cuales se ha conservado un buen número. Varios de ellos se ocupan de temas relativos a la luz y otras cuestiones físico-ópticas: *De luce et eius origine, De coloribus, De iride et radialibus impressionibus,* etc. Tiene interés su teoría sobre la formación del arco iris. Acoge la doctrina neoplatónica, según la cual la luz aparece en composición con todas las cosas, pero no al modo constituyente, sino como forma adventicia.

En filosofía recibe una fortísima impronta de la *Elementatio theologica* de Proclo, que pone al mismo nivel que San Agustín y Aristóteles. En la producción de los seres sigue la exposición de Proclo, estableciendo una cuádruple procesión descendente desde el Uno, pasando por las hipóstasis intelectuales, las almas, hasta llegar a los cuerpos. El Uno, es decir, Dios, cuyo acto intelectual es el punto de partida de la producción intelectual de todas las cosas, es también el término o *reversio* de todas las actividades de los seres e incluso de ellos mismos. Su obra filosófica más destacada es *De esse et essentia*[3].

---

2 Sobre su vida y sus obras, con edición de algunos inéditos, cfr. Engelbert KREBS, *Meister Dietrich,* en BGPhMA, Münster 1906 (con edición del *De intellectu et intelligibili* y *De habitibus*); ID., *Le traité "De ente et essentia" de Thierry de Fribourg,* en "Revue Néoscolastique de Philosophie", 18 (1911) 516-536; Joseph WUERSCHIMDT (ed.), *Dietrich von Freiberg. Über den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke*, en BGPhMA, Münster 1914. Cfr. también la exposición general de Maurice DE WULF, *Historia de la Filosofía medieval,* trad. cast., Jus, México 1945, II, 265-269; Bernhard GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie,* en Friedrich UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin 1915, II, pp. 554-560; y Loris STURLESE, *Dokumente und Forschungen zu Leben und Werken Dietrichs von Freiberg,* Felix Meiner Verlag, Hamburgo 1984. La edición crítica de las *Opera omnia* de Teodorico de Freiberg comenzó en 1977, y se incluye en la colección "Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi" (Felix Meiner Verlag, Hamburgo, hasta ahora cuatro volúmenes). La misma colección incluye las obras completas de Ulrico de Estrasburgo, Juan Picardo de Lichtenberg, Enrique de Lübeck, Nicolás de Estrasburgo y Bertoldo de Moosburg. Cfr. una exposición de conjunto en: Loris STURLESE, *Storia della filosofia tedesca: il secolo XIII,* Olschki ("Accademia Toscana di Scienze e Lettere", 149), Firenze 1996. Sobre la confluencia del agustinismo con el neoplatonismo en esta corriente metafísica teutónica, cfr. Alain de LIBERA (ed.), *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3.14,* Cerf, Paris 1986, especialmente el capítulo de A. de Libera.

3 Su concepción del intelecto como origen de todo, al parecer tomada de los escritos albertinos sobre el intelecto, influyó decisivamente en Eckhart. Sobre este tema, cfr. Burkhard MOJSISCH, *La psychologie philosophique d'Albert le Grand et la théorie de l'intellect de Dietrich de Freiberg,* en "Archives de Philosophie", 43 (1980) 675-693.

§ 91. Meister Eckhart (ca.1260-1327)

Juan Eckhart nació en Hochheim, cerca de Gotha, hacia 1260[4]. Ingresó en la Orden de Predicadores y fue probablemente discípulo de San Alberto Magno en Colonia. En 1293-1294 estudió y enseñó en París, coincidiendo seguramente con Duns Escoto. En 1302 obtuvo el grado de Doctor, que le fue concedido por Bonifacio VIII. Nombrado provincial de la Orden, en 1303 se le encuentra en Sajonia. En 1307, como vicario general, se trasladó a Bohemia, con la misión de reformar los conventos dominicanos, y de 1311 a 1313 fue enviado por segunda vez a París. Después estuvo en Estrasburgo, dirigiendo acaso la escuela de teología de esa ciudad, y en sus últimos años enseñó en Colonia. Murió en 1327.

Tuvo muchos adeptos, pero también enérgicos contradictores, entre los cuales merecen especial mención el franciscano, maestro en París, Gonzalo de España (o de Balboa), y el cardenal Jacobo Fournier, después Benedicto XII. Se le acusó de predicar doctrinas peligrosas en lengua vulgar. Examinado por el inquisidor Juan de Estrasburgo, fue absuelto de toda sospecha. Años más tarde, el arzobispo de Colonia reabrió el proceso y fue condenado por sus inquisidores en 1327. En tal fecha apeló a Roma, redactó un memorial justificativo e hizo una solemne profesión de fe y de sometimiento a la autoridad eclesiástica, en la iglesia de su convento de Colonia. Dos años después, el 27 de marzo de 1329, cuando ya había muerto, Juan XXII promulgó la bula *In agro dominico*, en la que se condenaban como heréticas diecisiete proposiciones extraídas de sus obras, y otras once se declaraban extraordinariamente peligrosas[5]. Eckhart dejó opúsculos en bajo alemán y en latín. Las

---

[4] Josef QUINT, *Meister Eckehart*, en Bernhard GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, en Friedrich UEBERWEG, *Grundriss der Geschiche der Philosophie*, cit. en nota 2, vol. II, pp. 561-571; Giuseppe FAGGIN, *Introduzione*, en *Maestro Eckhart. Trattati e prediche*, Rusconi, Milano 1982, pp. 7-108; y Alain de LIBERA, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Cerf, Paris 1999.

[5] DS 950-980. Puede verse una excelente bibliografía sobre el proceso de Eckhart y sus actas, en el *Enchiridion* de Heinrich Joseph DENZINGER y Adolfus SCHÖNMETZER. Las actas han sido editadas por Augustinus DANIELS, en BGPhMA, Münster 1923, y por Gabriel THÉRY en AHDL 1 (1926) 129-268 (proceso coloniense). La apelación a Roma puede verse en Franz PELSTER, BGPhMA, Münster 1935. La documentación del proceso vaticano ha sido editada por Marie-Hyacinthe LAURENT ("Divus Thomas" Piac, 39 [1936] 436-444) y Heinrich DENIFLE ("Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters", 2 [1886] 637 ss.). Sobre el proceso, vid. Winfried TRUSEN, *Der Prozess gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Schöningh, Paderborn-Wien-München 1988; también Friedrich IOHN, *Die Predigt Meister Eckharts. Seelsorge und Häresie*, Winter ("Beiträge zur älteren Literatursgeschichte"), Heidelberg 1992.

obras alemanas están constituidas fundamentalmente por sermones y tres pequeños tratados. Las obras latinas son comentarios a la Sagrada Escritura: Génesis, Éxodo, Eclesiástico, Sabiduría, Cantar de los Cantares (sólo un fragmento) y Evangelio de San Juan; un volumen de sermones; y sus comentarios a las *Sentencias* y las cuestiones parisienses[6].

La mayoría de las tesis eckhartianas tienen su origen en planteamientos tomasianos, más o menos radicalizados, aunque no son ajenas a la síntesis albertina ni a las influencias neoplatónicas. Para Eckhart, el alma es inmaterial, forma simple del cuerpo, absolutamente indivisa y presente en todos sus miembros. La actividad más alta del alma es el conocimiento o razón. Hay tres tipos de conocimiento: sensible, racional y suprarracional. Sólo éste último –que es extraordinario– posee la verdad completa.

Si la razón o inteligencia es lo primordial del alma, es decir, lo más importante de ella, también en Dios el entender será lo más alto y, aunque en Él ser y conocimiento sean uno, el Maestro turingés considera que también en Dios el entender divino es de mayor dignidad que su *esse* y de otra condición: "intelligere est altius quam esse et est alterius conditionis"[7]. El intelecto o conocimiento tiene el primer puesto en el orden de las perfecciones divinas; el ser viene después. Dios es, porque conoce. Por todo lo cual,

---

6 *Die lateinischen Werke*, preparadas por varios autores, comenzaron a editarse en Stuttgart en 1936. El proyecto consta de cinco volúmenes. Hasta ahora se ha publicado el I (completo), II y III (sólo algunos fascículos), el IV (completo) y el V (incompleto, es el más interesante, desde el punto de vista especulativo, porque contiene su *Comentario a las Sentencias* y las cuestiones parisienses). *Die deutschen Werke*, en edición bilingüe bajo alemán/alto alemán, a cargo de Josef QUINT, comenzó a publicarse en Stuttgart en 1958. Hasta ahora han sido editados los volúmenes I, II, III y V (falta el IV). Gabriel Théry dio a conocer el comentario eckhartiano al *Libro de la Sabiduría* (AHDL 3 [1928] 325-443; y 4 [1929] 233-392). Fernand BRUNNER, Alain de LIBERA, Edouard WÉBER y Emilie ZUM BRUNN han iniciado una edición bilingüe (latín-francés) de las obras latinas de Eckhart, proyectada en 10 volúmenes: *L'oeuvre latine de Maître Eckhart* (Cerf, Paris): *Le Commentaire de la Genèse précédé des Prologues* (1984); *Celui qui est* (1986); *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean: le Prologue* (1989). En castellano existe una edición casi completa de la obra alemana eckhartiana: Ilse M. de BRUGGER (ed.), *Maestro Eckhart. Obras alemanas. Tratados y sermones*, con introducción y notas, Edhasa, Barcelona 1983.

7 "Utrum in Deo sit idem esse et intelligere […] quod intelligere est altius quam esse et est alterius condicionis […]; et ideo in deo cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi" (*Quaestio parisiensis*, nn. 5-6, en *Lateinische Werke,* V, p. 42). Esta cuestión fue redactada en 1302-1303. Parecen detectarse aquí tres influencias importantes: de Alberto Magno, con su doctrina del conocimiento místico; de los neoplatónicos, con su teoría de que todo emana del Uno por vía intelectual; y de Tomás de Aquino, que piensa que el intelecto es la facultad más alta del apetito racional, por encima de la voluntad.

Eckhart no duda en enseñar, como corolario de su doctrina sobre la primacía del entendimiento, que el conocimiento o razón humanos son un hacer de Dios en nosotros, tesis que se asemeja mucho a la teoría de la iluminación agustiniana, aunque va mucho más allá. San Agustín nunca habría osado afirmar que la iluminación de Dios tiene significación ontológica; en cambio, para Eckhart, Dios hace ser al alma humana al mismo tiempo que la hace entender. De esta forma, la iluminación es lo divino en el alma y la causa de nuestra existencia. Y, por ello mismo, la razón es lo primordial del alma y del hombre entero. (¿Acaso no recuerdan estas afirmaciones las tesis helenísticas del *noûs* como ápice del conocer humano, que es, a un tiempo, lo divino en nosotros?).

¿Por qué la primacía del *intelligere* sobre el *esse*? Eckhart conoce un importante texto del *De causis*, que se apropia e interpreta en su sentido más literal: “prima rerum creaturarum est esse”[8], el *esse* es la primera de las criaturas (cfr. § 66). En un contexto neoplatónico, más o menos cristianizado, la primacía ontológica debe de ser ocupada necesariamente por la inteligencia hipostasiada, pues sólo la inteligencia es activa por sí misma y puede dar lugar a algo de sí sin por ello degradarse. Dios no puede ser el *esse* en sentido estricto, sino sólo ser su causa, porque nada de lo que es causado se encuentra en la causa con el mismo título. Por consiguiente, Dios “est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse”[9]. El famoso texto del Éxodo (“Yo soy el que soy”) es interpretado por Eckhart como una evasiva divina a dar su nombre a Moisés, exégesis que, retomada por Nicolás de Cusa, habría de hacer fortuna y perdurar hasta nuestros días (§ 99d).

¿Qué es el *esse*, primera de las criaturas, causa de todas ellas y causa de la creación misma? Es el existir común a todo lo que existe, es decir, la existencia considerada genéricamente, lo previo a los entes que existen por él. Aquí es importante recordar una distinción establecida por el Maestro renano

---

8 “Et in De causis dicitur ‘quod prima rerum creaturarum est esse’, id est secundum intellectum quod esse est prima causa rerum creaturarum et creationis” (*Expositio libri Genesis*, 1, 31; Cerf, vol. I, n. 141, p. 422). El *esse* es, pues, la primera criatura y, por consiguiente, primera causa de todo y de la misma creación. Es la misma idea que había desarrollado en el *Prologus generalis in opus tripartitum*: “Ipsum esse non accipit quod sit in aliquo nec per aliquid, nec advenit nec supervenit alicui, sed praevenit et prius est omnium. Propter quod esse omnium est immediate a causa prima et a causa universali omnium” (n. 8, Cerf, vol. I, p. 48). Luego Dios no es *esse* en sentido estricto.

9 Cfr. Étienne GILSON, *La Filosofía de la Edad Media*, trad. cast., Gredos, Madrid ²1972, p. 642; Maurice de WULF, *Historia de la Filosofía medieval*, cit. en nota 2, II, p. 272; y Jacques CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, trad. cast., Aguilar, Madrid 1960, II, p. 437.

entre *ens* y *esse*[10]. Tomás de Aquino había distinguido entre el *ente* y la *esencia*: el ente sería portador del sentido actualizante del verbo *sum*, mientras que la esencia expresaría el segundo sentido del participio presente de *sum*, el sentido oblicuo o secundario. (Es ente lo que tiene esencia y, por eso, no es ente la privación). Teodorico de Freiberg había preferido hablar, en un opúsculo que es una réplica a la doctrina tomasiana, de *essentia vel quidditas* y *esse*. Eckhart va a dar un nuevo giro al análisis del ser, distinguiendo entre *ente* y *esse*. Con este planteamiento, el dominico renano declara que el ente no es *esse*, pero que el ente existe por el *esse*; además, añade que existe una relación entre *esse* y *ens*, paralela a la que también se puede establecer entre *bonitas* y *bonum*, *unitas* y *unum*, *veritas* y *verum*. Eckhart parece haber situado el *esse* en el orden categorial o predicamental. En tal supuesto, si consideramos que la bondad se dice de lo bueno siempre de la misma manera, la predicación del *esse* con respecto al ente será unívoca; pero si establecemos una analogía de proporcionalidad entre *esse* y *ente* (a cada ente le corresponde su existir propio), entonces habremos salvado el riesgo de monismo que va implícito en toda predicación unívoca del *esse*. No es sencillo constatar, sobre la base de los textos, si el turingés distinguió con precisión entre la predicación unívoca y la análoga. En todo caso, al especificar que Dios es *ipsum intelligere*, Eckhart intentó soslayar todo asomo de pan-enteísmo.

¿Fue Eckhart realmente monista? La pregunta parece fundamental. No es fácil establecerlo –ya lo hemos dicho– desde la vertiente de la predicación del *esse*, pues la doctrina de la analogía estaba todavía poco desarrollada en su tiempo: Santo Tomás había determinado unos criterios generales que no madurarían hasta finales del siglo XV. (Muchos autores estiman que el sistematizador de la doctrina sobre la analogía fue el Cardenal Cayetano, aunque imprimiéndole un giro que contaminaría la posterior evolución del tomismo). En cambio, si nos atenemos a la impronta neoplatónica de su pensamiento, que le lleva a afirmar que el *esse* es la primera de todas las criaturas, entonces parece claro el monismo eckhartiano. Éste es el contexto en que debería leerse la primera de las proposiciones censuradas por el papa Juan XXII: "[…] que Dios no ha podido crear el mundo primeramente, porque nada puede actuar antes de existir. Es decir: tan pronto como existió,

---

[10] Sobre la distinción eckhartiana entre *ens* y *esse*, cfr. Karl ALBERT, *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus Tripartitum*, Universitätsverlag Saarbrücken, Kastellaun 1976; y Alain de LIBERA, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart: logique et métaphysique de l'analogie*, en "Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie", Neuchâtel 1980, n. 4, pp. 14 ss. y 40 ss. La influencia del segundo axioma boeciano nos parece evidente (cfr. § 25f). Véase también: Burkhard MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo 1983; y Josep Ignasi SARANYANA, *El Maestro Eckhart. Nuevos estudios y ediciones*, en ScrTh 16 (1984) 897-908.

creó el mundo”. Dios existe –según la doctrina dionisiana– cuando se manifiesta como existente, cosa que ocurre cuando expresa hacia fuera que en Él se encuentra toda la razón de existir. Y cuando esto hace, creando el *esse* y manifestando que existe, entonces crea, y no antes. Por ello, dirá Eckhart que “in Deo non est ens nec esse”. Así evita, además, el escollo de la univocidad del ente, que su contemporáneo Duns Escoto había puesto en circulación en los ambientes parisinos de comienzos del siglo XIV.

Salvada la trascendencia de Dios respecto a las criaturas, porque Dios y el *esse* son de dos órdenes distintos, no le parecen arriesgadas sus expresiones sobre la unión de Dios con el fiel en el hondón del alma. Sin embargo, sus afirmaciones alcanzan a veces un tenor confuso, y sugieren una verdadera transformación del alma en Dios, que justamente alarmó a las autoridades eclesiásticas colonienses. Con todo, no se olvide el contexto del discurso eckhartiano: si Dios es *intelligere*, puede unir a Sí intencionalmente las almas cuando las hace conocer, y al hacerlas conocer las hace ser. Tal unión, que es intencional, pero que tiene alcance ontológico, nunca puede invadir el campo de la existencia concreta de las almas, porque Dios no es *esse* ni ente, mientras que las almas son ente y tienen *esse*. Por muy íntima que sea la unión de Dios con el alma, el alma y Dios serán siempre distintos. Tal unión perfecta sólo puede darse sin confusión en Dios, puesto que sólo Dios es el Uno, o sea, la Unidad hispostasiada y principio de numeración y de multiplicación. El Uno sólo puede ser uno, mientras que el dos lo es por el uno. Dios puede unir a Sí el alma porque es *intelligere* sin dejar de ser uno, sin desvirtuarse y sin que el alma deje de tener su propia existencia, diluyéndose ontológicamente en el piélago divino.

Por lo que acabamos de señalar, para muchos historiadores[11] Eckhart ha sido el iniciador del idealismo alemán. Ciertamente, la correlación *intelligere-esse-ens*, descrita por el Maestro renano, convenientemente fundada en la dialéctica ser-no-ser, puesta en circulación por el neoplatonismo, parece abonar tal hipótesis. Nicolás de Cusa, Franz Xaver von Baader, Georg Wilhelm F. Hegel, Arthur Schopenhauer y Martin Heidegger, entre otros, seguidores y entusiastas del Místico dominico, son una buena muestra de nuestro aserto. Sin embargo, no debe olvidarse que ni el proceso coloniense de 1327, ni la condena papal de 1329 aluden para nada a la doctrina eckhartiana sobre la superioridad del intelecto sobre el ser, tan entusiásticamente acogida por la modernidad alemana. Lo cual es muy significativo, porque tal tesis habría sido fácil blanco de una censura, por sus especiales repercusiones en la explicación de la doctrina revelada. El silencio de ambas condenas sobre esta cuestión parece abonar la hipótesis de que el Maestro

---

[11] Cfr. *Avant-propos* en el vol. I de *L’oeuvre latine de Maître Eckhart*, cit. en nota 6.

turingés ya había abandonado tal tesis cuando trasladó su residencia a Colonia, al final de su vida. Así pues, habría al menos– dos Eckharts: el primero, muy influido por el espíritu neoplatónico, concretamente por Proclo; y el segundo, mucho más sereno y proclive al pensamiento de Tomás de Aquino. Curiosamente, fue este segundo el condenado, por algunas tesis estrictamente religiosas, que pretendían explicar el misterio de la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo, y no lo fue por cuestiones puramente filosóficas[12].

§ 92. Preparación del nominalismo[13]

Como ya hemos indicado, al describir las características generales de la Baja Edad Media (cfr. § 89), a comienzos del siglo XIV se originó una corriente místico-especulativa, a partir del neoplatonismo heredado de Proclo y del *esse* tomasiano entendido lógicamente, cuya principal figura fue el Maestro Eckhart. Tal corriente surgió estimulada por la polémica antiescotista sobre la univocidad del ente. La crítica histórica alemana ha buscado los orígenes del idealismo hegeliano en esta peculiar manera eckhartiana de filosofar, que estaría en los albores de una nueva época.

Pero, lo más característico del siglo XIV no fue el misticismo especulativo, sino el nominalismo. La radicalidad precrítica de Juan Duns Escoto debe ubicarse en el arranque del nominalismo, por su distinción entre el conocimiento abstractivo y la intuición intelectual, y por la reacción a que dio lugar su exacerbado formalismo. Junto a estos dos temas, el nominalismo se caracterizó además por una particular concepción de la categoría o predicamento “relación” (*esse ad aliud*).

---

[12] Cfr. Bernard MCGINN, *Eckhart’s Condemnation reconsidered*, en “The Thomist”, 44 (1980) 390-414; Josep Ignasi SARANYANA, *Meister Eckhart: Eine Nachlese der Kölner Kontroverse (1326)*, en MM 20 (1989) 212-226, con bibliografía. Vid. también Karl ALBERT, *Mystik und Philosophie*, Richarz, Sankt Augustin 1986.

[13] Cfr. entre otras exposiciones de conjunto, Jacques CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, cit. en nota 9, vol. II, pp. 443-464; Frederick COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, trad. cast., Ariel, Barcelona [2]1975, III, pp. 13-51; Guillermo FRAILE y Teófilo URDÁNOZ, *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid 1975, IIb, pp. 540-556; Sergio RÁBADE ROMEO, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, CSIC, Madrid 1966, pp. 3-55; José Luis ROMERO, *La Edad Media*, FCE, México 1977, 180-209; Agustín UÑA JUÁREZ, *La filosofía del siglo XIV. Contexto cultural de Walter Burley*, Biblioteca “La Ciudad de Dios”, El Escorial (Madrid) 1978; Paul VIGNAUX, *El pensamiento en la Edad Media*, trad. cast., FCE, México [4]1977, pp. 141-205.

Joaquín Lomba Fuentes ha recopilado las principales características del nominalismo *sui generis* del siglo XIV en cuatro grandes apartados[14]: 1) El mundo no es más que una pluralidad de cosas absolutamente contingentes e incomprensibles en sí mismas, que exigen la omnipotencia divina para que las mantenga en su ser y en su racionalidad. 2) Si bien hay una cierta ruptura con el pasado, ésta no es total; hay una comunidad de temas aunque abordados de manera diferente. De este modo, si bien se detecta una tendencia antimetafísica, especialmente contraria a Aristóteles (renuncia a conceptos tales como los de esencia propiamente dicha, causalidad, hilemorfismo, etc.), hay, sin embargo, un nuevo tipo de metafísica: la metafísica del singular, distinta y antitética, por otra parte de la metafísica u “ontología” de Duns Escoto. 3) Se insiste sobremanera en el estudio analítico del lenguaje y de la lógica terminista en el sentido dicho (tendencia que había aparecido ya a mediados del siglo XIII con las aportaciones en los *parva logicalia* de Pedro Hispano); y si bien esta ciencia versa sobre lo universal, esta universalidad cobra otro sentido: ya no es el concepto universal y abstracto tomasiano, sino la universalidad de los términos y de las proposiciones concretas, revestidas de la *suppositio* nominalista. Si en ocasiones se habla de “concepto” es también en un sentido muy específico, y si se maneja el registro de la “abstracción”, ya no es, por supuesto, la aristotélica, sino la simple precisión (el prescindir) de unos aspectos de la realidad concreta tomando unos y dejando otros que no interesan.

A la maduración del nominalismo contribuyeron cuatro figuras importantes: los franciscanos Roger Marston († 1303) y Pedro Auriol († 1322), el Cardenal Vidal de Four († 1337), el dominico Durando de San Porciano († 1334) y el franciscano Pedro de Atarrabia († 1348).

a) Ya en **Roger Marston** encontramos la tesis de que las cosas singulares son los objetos del intelecto, que se imprimen en él activamente por la luz divina. Recoge, por tanto, la tradición agustiniana de la iluminación, conforme a la impronta que Roberto Grosseteste había dado al tema, y se enfrenta claramente a la doctrina tomasiana, según la cual el intelecto sólo puede conocer las substancias individuales, cuyo principio de individuación es la materia, a través de su esencia universal abstraída de la materia[15], y por medio de la conversión al fantasma.

---

14 Cfr. Joaquín LOMBA FUENTES, *Nominalismo,* en GER 17 (1981) 5-8, aquí 7-8.

15 Sus *Quaestiones disputatae* fueron publicadas en BFSMA, en 1932, con una amplia introducción de Franz PELSTER. Véase también Etienne GILSON, *Roger Marston, un cas d’augustinisme avicennisant,* en AHDL 8 (1932) 37-42.

b) **Pedro Auriol**, también llamado Pedro Aureolo, ingresó en la Orden franciscana y estudió en París. Ejerció su magisterio en Bolonia (1321), Toulouse (1314) y París (1318), donde recibió el doctorado en Teología. En 1321 fue nombrado obispo y murió al año siguiente. Preparó unos *Comentarios a las Sentencias* de Pedro Lombardo y una serie de *Cuestiones quodlibetales*[16]. Afirma que toda cosa extramentalmente existente es individual, y que es más noble conocerla en su individualidad única que conocerla por medio de un concepto universal. Suprimidos los conceptos universales considerados como especies inteligibles, Auriol insiste en que el entendimiento puede conocer directamente la cosa individual. Pero, con un matiz importante: lo que se conoce es la cosa en cuanto es objeto de conocimiento, lo cual sucede cuando posee un *esse intentionale* o *esse apparens*. Este *esse apparens* es el concepto objetivo; luego, el objeto del conocimiento no es la cosa sino el concepto. De esta forma Auriol inaugura la distinción entre lo que la cosa es y lo que de la cosa se conoce, brecha que será aprovechada por el idealismo trascendental kantiano. Insiste así mismo, como muchos de sus contemporáneos, en el principio de economía metafísica. También interesa recordar que no admitió que el alma (intelectual) fuese la forma substancial del cuerpo, de modo semejante a como otras formas substanciales dan lugar, con la materia, al compuesto material. Y, puesto que el Concilio de Vienne (1311-1312) acababa de condenar los errores de Pedro Juan Olivi, definiendo que el alma (intelectual) es "verdaderamente *per se* y esencialmente la forma del cuerpo", salió del paso diciendo que el conocimiento de lo que el alma es y de cómo informa el cuerpo es cuestión que sólo puede conocerse por la fe, como es el caso de la Santísima Trinidad. De este modo, Auriol iniciaba una vía que sería completada también por Guillermo de Ockham, y de la cual participaría, al cabo de doscientos años, el Cardenal Cayetano, en sus célebres intervenciones durante el V Concilio de Letrán, de 1513 (cfr. § 100b). Nos hallamos ya en un horizonte intelectual nuevo, en el que se discute si los seres puramente espirituales, como el alma intelectual y Dios, son susceptibles de ser conocidos por nuestro intelecto, con las solas fuerzas de nuestra razón natural. Este clima, como se recordará, había sido inaugurado por Duns Escoto, al postular esa ciencia media que denominó "ontología" (o metafísica), cuyo objeto sería el "ente común", ciencia intermedia entre la filosofía primera y la teología natural (cfr. § 87c).

---

[16] Existe una edición completa de sus obras realizada en Roma (tomo I, 1596; tomo II, 1605), que contiene su *Comentario a las Sentencias* y dieciséis *Quodlibetales*. La edición romana presenta algunos interrogantes sobre la autenticidad y calidad de las obras impresas. Eligius M. BUYTAERT ha preparado la edición crítica del *Scriptum super Primum Sententiarum* I (New York 1953) y II (1956). Hay también edición crítica de su *Breviarium Bibliorum* (Q 1896).

c) El **Cardenal Vidal de Four** fue un espíritu ecléctico, que redactó unas *Cuestiones disputadas* para su propio uso, tomando, según sus necesidades, y con poca fidelidad a los autores expurgados, de Mateo Aquasparta, Juan Peckham y Roger Marston, franciscanos los tres, y de Enrique de Gante y Egidio Romano. A él se debe la popularización de la tesis escotista de que existen dos clases de conocimiento: uno que versa sobre un objeto, del cual se abstrae su existencia real; y otro que versa sobre un objeto presente y existente. Pero debe su fama, sobre todo, a haber redactado, o al menos inspirado, el célebre *De rerum principio*, atribuido a Duns Escoto por Lucas Waddingo, en el cual se halla claramente formulada la doctrina avicebroniana del hilemorfismo universal, a la cual se adhiere incondicionalmente el autor del opúsculo[17].

d) **Durando de San Porciano** fue un dominico reacio a aceptar las orientaciones tomistas acordadas en los capítulos de la Orden dominicana. Su vida intelectual debe situarse entre 1307 y 1317, año en que abandonó la enseñanza para dedicarse a tareas de administración eclesiástica. Antes de morir, en 1334, vio censuradas algunas de sus doctrinas teológicas relativas a la escatología intermedia[18]. Defendió abiertamente la tesis de que lo primero conocido por el intelecto no es el universal, sino el singular ("primum cognitum ab intellectu non est universale sed singulare"). Para él es pueril buscar lo universal en las cosas donde sólo existe lo singular. Siguiendo a Enrique de Gante y a otros autores de finales del siglo XIII, distingue tres modos de ser: *esse in se* (la substancia), *esse in alio* (el accidente) y *esse ad aliud* (la relación). Esta distinción le permite definir la naturaleza del universal como un *esse ad aliud*, y darle cierta entidad, distinguiéndolo de la substancia. Pero al mismo tiempo configura la relación y, consiguientemente, el universal, como algo que, al no ser ni substancia ni accidente, depende de la actividad creativa del intelecto. (Guillermo de Ockham será más radical negando la distinción entre substancia y relación). También insiste en el principio de economía metafísica: "frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora",

---

17 Sus obras han sido editadas parcialmente por Ferdinand DELORME: el *Quodlibetal I* en "La France Franciscaine", 18 (1935) 104-144; y ocho cuestiones disputadas en AHDL 2 (1927) 151-337.

18 Hay una edición de sus *Comentarios a las Sentencias* (redactados siendo obispo, entre 1317-1327, constituyen su tercer comentario a la obra de Pedro Lombardo), publicada en Lyon en 1569. Sobre este autor debe verse: Joseph KOCH, *Die Jahre 1312-1317 im Leben des Durandus de Santo Porciano O.P.*, en *Miscellanea Francesco Ehrle*, Roma 1924, vol. I, pp. 265-306; ID., *Durandus de S. Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, en BGPhMA, Münster 1927.

que habrá de generalizarse entre los modernos, con el nombre de *navaja de Ockham*: "entia non sunt multiplicanda sine necessitate".

e) El franciscano navarro **Pedro de Atarrabia**, discípulo de Juan Duns Escoto, alcanzó en París el grado de maestro. Como embajador de las Cortes de Navarra tuvo una vida de relación intensa, e intervino activamente en la marcha de la Orden franciscana en Navarra y Cataluña. Apodado Doctor Fun-datus, se conserva de él un *In Primum Sententiarum Scriptum*, en el que glosa la obra de Pedro Lombardo siguiendo las pautas marcadas por Duns Escoto en su *Opus oxoniense*. También nos ha dejado dos cuestiones *Quodlibetales*. Los temas que le interesaron en mayor medida se sitúan en el ámbito de la gnoseología. Se preguntó, fundamentalmente, en qué se distingue el conocimiento abstractivo del conocimiento intuitivo, y si ambos son compatibles en el mismo sujeto y sobre el mismo objeto. Siguió en todo la opinión de Escoto, según la cual la intuición intelectual versa sobre la existencia, mientras que la abstracción, sobre la esencia de las cosas conocidas. Se demandó si es posible un conocimiento abstractivo de la esencia divina *in statu isto*, puesto que el viador no puede tener intuición de Dios. Concluyó que es posible ese conocimiento abstractivo de la divinidad. También se ocupó ampliamente acerca de la evidencia de la fe: si algo puede ser creído será, al mismo tiempo, creído y sabido con evidencia. Estimó que ambos conocimientos son compatibles, porque la ciencia no desplaza, sino que ayuda, a la fe. Lo esencial de la fe no es, pues, la oscuridad[19]. (Los temas de la certeza y de la evidencia, tan destacados en el análisis ockhamiano, se hallan ya en Atarrabia: eran ideas que flotaban en un ambiente intelectual del XIV, ya claramente distinto del horizonte cultural de los años medios del siglo XIII).

---

[19] Pío SAGÜES AZCONA ha editado las cuestiones *quodlibetales* y el comentario al primer libro de las *Sentencias*: *El Maestro Pedro de Atarrabia, "Doctor Fundatus" y su comentario sobre el Libro I de las Sentencias*, CSIC, Madrid 1966. Véase también, aparte de las publicaciones de Pío Sagüés: Ana AZANZA, *La polémica de Pedro de Atarrabia (m. 1348) con Pedro Aureolo sobre la intuición del no existente*, en "Revista Española de Filosofía Medieval", 2 (1995) 71-78; ID., *Diccionario de pensadores*, I. *Pensadores navarros (siglos XII-XX)*, Eunate, Pamplona 1997, *ad vocem*; ID., *El conocimiento de Dios según Pedro de Atarrabia*, Eunate, Pamplona 1997.

§ 93. La utopía dantesca

Hacia 1310, aunque esta fecha es muy discutida, Dante Alighieri (1265-1321) comenzó su tratado *Monarchia*[20], terminado en 1317 ó 1318, entre la segunda y la tercera parte de *La divina comedia*. Es muy probable que el asedio de la ciudad de Florencia por parte de las tropas Enrique VII de Luxemburgo, coronado emperador en Roma, en 1312 y fallecido al año siguiente le haya movido a escribir la *Monarchia*. En todo caso, sintetizando el saber político clásico y el medieval, Dante pretende escribir sobre un tema que casi podríamos calificar de “ilustrado”: cómo alcanzar la paz universal entre las naciones[21]. “La búsqueda y mantenimiento de la concordia y de la paz por medio de la unidad armónica y no absorbente será la justificación teórica y racional del Imperio, que, a su vez, garantiza de la forma más justa posible ese equilibrio, al enfocarlo hacia el reinado intelectual del entendimiento más plenamente expresado por tratarse del fin del propio bien común de toda la humanidad”[22].

En 1290, cuando falleció su amada Beatriz, Dante se recluyó en el convento dominicano de Santa María Novella, donde tomó contacto con los textos escolásticos, particularmente con la obra de Santo Tomás. Su acción política comenzó en 1295 en los partidos de inspiración güelfa. Dante, por tanto, se movió en ambientes hierocráticos y papalistas, aunque se decantó doctrinalmente hacia posiciones “laicas”, por no decir gibelinas. Ésta es una de las paradojas de su actitud intelectual, que recuerda, en parte, el itinerario mental de Tomás de Aquino, del que ya hemos hablado extensamente en § 75d.

La *Monarchia* es un tratado en el que se mezclan una serie de elementos que conviene señalar. Primeramente, la utopía del *imperium mundi*. Sobre la base de la doctrina organicista del universo, tan apreciada por el Medievo, y que Dante probablemente había tomado del prólogo aquiniano a los *Políti-*

---

[20] Tenemos a la vista la edición, debidamente anotada y prologada, a cargo de Prue SHAW (ed.), *Dante. Monarchia*, University Press (“Cambridge Medieval Classics”, 4), Cambridge 1995 (bilingüe). Hay un traducción española, con estudio preliminar y notas de Laureano Robles Carcedo y Luis Frayle Delgado: DANTE ALIGHIERI, *Monarquía*, Tecnos (“Clásicos del Pensamiento”, 93), Madrid 1992.

[21] Cfr. el excelente trabajo de Luis Fernando TORRES VICENTE, *Poder político e Imperio en Dante Alighieri*, en Jorge M. AYALA (coord.), *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza 1996, pp. 479-488. Véase también: Cesare VASOLI, *Le idee politiche di Dante dal “Convivio” alla “Monarchia”*, en “Revista da Facultade de Ciências Sociais e humanas”, 7 (1994) 25-41.

[22] *Ibidem*, p. 480.

cos aristotélicos, establece que la sociedad humana es un todo orgánico, fruto de la armonía de sus partes, gobernada por un sólo "monarca", que es el emperador, a imitación de Dios que es el Señor de todo, al que todo está sometido como a su supremo príncipe[23].

En segundo lugar, la *donatio Constantini*, que interpreta como un acto ilegítimo; y esto, por varias razones: porque la Iglesia no podía aceptar tales donaciones; y porque el emperador no podía hacerlas (*hoc facere non poterat*), es decir, no podía ceder parte del imperio (*alienare non poterat*). Constantino podía sólo *deputare* (poner bajo el patrocinio de la Iglesia), pero no *donare*. La Iglesia podía recibir en usufructo, pero no en propiedad[24]. Constantino no podía alienar, o sea, no podía donar, ni siquiera a la Iglesia, porque la ley divina prohibe actuar contra lo que es Derecho humano legítimo. Y era legítimo el *imperium mundi*; la *donatio*, en cambio, suponía una desmembración de ese *imperium*: habría significado desgarrar la túnica inconsútil (en clara alusión a la túnica inconsútil de Cristo, que fue sorteada por los soldados, en el Calvario [Jn 19, 24]). Tampoco la Iglesia podía recibir la donación, en el supuesto de que hubiese sido hecha, porque la Iglesia estaba incapacitada, por un precepto prohibitivo expreso, para recibir bienes temporales. Y aquí cita un pasaje de San Mateo, en el que se recoge la indicación de Cristo a los apóstoles: "no os procuréis oro, ni plata, ni cobre sobre vuestros cintos, ni alforja para el camino" (Mt 10, 9-10). Prohibición que aparece también en San Lucas (Lc 9, 3; 10, 4)[25].

---

23 DANTE, *Monarchia*, lib.I, cap. VII (ed. Shaw, pp. 16 y 18). Sobre la utopía del *imperium mundi*, cfr. Étienne GILSON, *Dante et la philosophie*, J. Vrin, Paris ²1953. Laureano Robles y Luis Frayle han destacado la centralidad de la idea de *imperium mundi* para comprender la *Monarchia* dantesca, en su estudio preliminar a la edición española antes citada en nota 20. Acerca de la evolución de Dante al respecto, pasando de una posición proclive al arbitraje por parte de la Sede apostólica, como garante de la paz ciudadana, a la idea de una república universal o *imperium*, entre 1304 y 1307/8 y , sobre todo, en 1310/11, cfr. Cesare VASOLI, *Le idee politiche di Dante dal "Convivio" alla "Monarchia"*, cit. en nota 21.

24 La discusión de la *Donatio* se halla en *Monarchia*, lib. III, cap. X (ed. Shaw, pp. 126-130). Sobre este tema cfr. Francisco BERTELLONI, *"Constitutum Constantini" y "Romgedanke". La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham* (I), en "Patristica et Mediaevalia", 3 (1982) 21-46. Bertelloni insinúa que la *Monarchia* depende del aquiniano *De regimine principum*, III, escrito por Tolomeo de Lucca.

25 "Nam etsi per Lucam habemus relaxationem precepti quantum ad quedam, ad possessionem tamen auri et argenti licentiam Ecclesiam post prohibitionem illam invenire non potui. Quare, si Ecclesia recipere non poterat, dato quod Constantinus hoc facere potuisset de se, actio tamen illa non erat possibilis propter patientis indispositionis, nec ille conferre per modum alienationis poterat" (*Monarchia*, lib. III, cap. 10 [ed. Shaw, p. 130]). La mitigación, pues,

El tercer elemento que interviene en la discusión dantesca es el tema de las dos espadas, que Alighieri considera y descarta. El tratamiento más amplio de las dos espadas se halla en el capítulo noveno del libro tercero. “ A esto hay que responder [contra los que identifican las dos espadas con las dos potestades] con la negación del sentido en el que se funda el argumento. [...] porque aquella respuesta no se dio según la intención de Cristo, [y] porque Pedro, según su costumbre, respondía súbitamente y de una manera superficial”. La intención de Cristo era hablar de su próximo prendimiento y pasión[26], no de las dos potestades que supuestamente confería a su vicario en la tierra. Hasta aquí Dante.

Bertelloni, en su interpretación de la *Monarchia*, añade un elemento interesante, que conviene tomar en consideración, para una mejor comprensión de la síntesis dantesca. Si la *donatio* no hubiese sido sólo un *patrocinium*, es decir, una mera cesión de un usufructo, entonces no se entendería la historia cristiana desde el 314, que habría transcurrido –según Dante– al margen de la voluntad divina, lo cual es absurdo. La historia, en efecto, no puede contradecir a la providencia divina, como estima Dante. Y Cristo pronunció las solemnes palabras: “Mi reino no es de este mundo” (Jn 18, 36). Luego, si la Iglesia tuviese “reino” en este mundo, o sea, potestad temporal sobre el *imperium*, contradiría la voluntad divina expresada en su providencia. Otro elemento señalado por Bertelloni es el intento, ostensible en Dante, de demostrar que la autoridad del emperador depende inmediatamente de Dios,

---

que se lee al final de San Lucas (Lc 22, 35-36) no afecta, dice Dante, a la posesión de oro y plata, sino sólo –habría que añadir, completando su pensamiento– a la posesión de los bienes imprescindibles para la vida: “Ahora, en cambio, el que tenga bolsa, que la lleve; y del mismo modo alforja; y el que no tenga, que venda su túnica y que compre una espada”. Conviene advertir, para que el lector no se llame a engaño, que inmediatamente después de este pasaje aludido por Dante, como posible mitigación de la absoluta y total pobreza de los apóstoles, viene el famoso versículo de las dos espadas, pues entonces le dijeron los apóstoles: “Señor, he aquí dos espadas. Y él les dijo: Es suficiente” (Lc 22, 38). Es posible, además, que al negar Dante que la Iglesia pueda tener “oro y plata”, haya tenido en cuenta la agria discusión sobre la pobreza mantenida por los fraticelos tanto con el papa Clemente V (1305-1314), que había condenado a Pedro Juan Oliu u Olivi, como con Juan XXII (1316-1334). Olivi había sido profesor en el Convento della Santa Croce de Florencia, de 1287 a 1289. Dante era terciario franciscano. Todo ello hace muy verosímil que Alighieri, florentino al fin, estuviera bien informado acerca de las discusiones sobre la pobreza, y acerca de las posturas extremistas de los fraticelos (comunicación oral del Prof. Luis A. de Boni). Cfr. también §87 l, sobre la polémica en torno al “usus pauper”.

[26] Cfr. *Monarchia*, lib. II, cap. IX (ed. Shaw, pp. 122-126).

sin intermediarios. Esta posición tendrá gran impacto durante el Renacimiento, y será la causa –principalmente en ambientes protestantes, aunque también entre católicos– de que se considere la traición al "príncipe" como un crimen de carácter religioso. Recordemos, por ejemplo, la represión del inglés Enrique VIII contra quienes se opusieron a su real voluntad, o de Felipe II contra Antonio Pérez, su secretario, o contra Túpac Amaru, en el Perú.

§ 94. Marsilio de Padua y el problema de la soberanía

Marsilio (1275/80-1342/43) nació en la ciudad de Padua, muy próxima a Venecia. Estudió medicina, filosofía y teología, sobre todo en París, Universidad de la que fue profesor y rector. Parece que era clérigo de tonsura. Tomó partido por los gibelinos, poniéndose al servicio de Luis de Baviera, elegido en 1314, confirmado o reforzado en su elección en 1323, y coronado emperador en 1328. Su obra más célebre, titulada *Defensor pacis*[27], fue comenzada probablemente hacia 1318 y acabada en junio de 1324. En 1326 se conoció la verdadera autoría de la obra, y Marsilio, con su amigo Juan de Janduno, hubo de refugiarse en la corte del emperador Luis de Baviera. Redactó, además, un *Defensor minor* y un *Tractatus de translatione Imperii*[28].

Si prestamos atención a las fechas, comprobamos los siguiente: Dante había escrito en el contexto de la restauración del Imperio romano-germánico, auspiciada por Enrique VII, protagonista de una marcha a Roma, frustrada por su precoz muerte; mientras que Marsilio va a redactar su *Defensor pacis* en tiempos del emperador Luis de Baviera (1314-1347), que sería finalmente

---

[27] Existe una excelente edición crítica preparada por Richard SCHOLZ (ed.), *Defensor pacis*, en *Monumenta Germaniae Historica* (Fontes Iuris Germanici Antiquae), Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1932-1933. La traducción castellana es de Luis Martínez Gómez, con estudio preliminar y notas: *El defensor de la paz*, Tecnos ("Clásicos del pensamiento", 57), Madrid 1988. Otras ediciones: Jeannine QUILLET (ed.), *Le defenseur de la paix*, Vrin, Paris 1968; y José António de C. RODRIGUES DE SOUZA (ed.), *O defensor da paz*, Vozes, Petrópolis 1997.

[28] Edición: *Marsílio de Pádua: Sobre a translação do Império*, ed. de José António de C. RODRIGUES DE SOUZA, en "Veritas", 43 (1998) 703-723. Sobre las fuentes de este *Tractatus*, véase José António de C. RODRIGUES DE SOUZA, *"Scientia historica" e "Philosophia politica" no "Tratado sobre a translação do Império" de Marsílio de Pádua*, en "Veritas", 43 (1998) 643-655. De Souza, que sostiene que una de las principales fuentes empleadas y plagiadas por Marsilio fue el *Tractatus de origine ac translatione et status Romani Imperii*, atribuido a Tolomeo de Lucca, y escrito presumiblemente hacia el 1300, publica los extensos pasajes que Marsilio compila literalmente de Lucca y de otros autores (cfr. "Veritas", 43 [1998] 719-723).

aclamado por el pueblo romano y coronado emperador en 1328. El *Defensor* será, por tanto, una justificación de la legitimidad de tal coronación, en el contexto de la *translatio Imperii* (de Roma a Munich) y del *Romgedanke* o ideal romano (Roma entendida como centro de la humanidad). Entre tanto, las relaciones del papado con el rey de Francia se habían aquietado, desde que la curia pontificia había emigrado a Aviñón, en 1309[29].

Se ha afirmado que el *Defensor pacis* es la culminación del camino iniciado por Santo Tomás, radicalizando el naturalismo aristotélico en una línea muy próxima al movimiento averroísta. También se ha advertido la influencia de las discusiones sobre la pobreza (cfr. § 87 l), que tanto afectaron a los minoritas, en el capítulo decimotercero de la segunda parte del *Defensor pacis*. Todo ello es verdad, pero exige algunas matizaciones.

El *Defensor pacis* se divide en tres partes. La primera parte está dedicada al estudio de la naturaleza del Estado y revisa el origen de la comunidad civil, su estructura, los géneros de gobierno y su institución, según Aristóteles. En la segunda parte presenta sus argumentos contra la intervención papal en asuntos temporales y demuestra que las pretensiones papalistas no se pueden apoyar en argumentos escriturísticos. La tercera parte, que es mucho más breve, recapitula los principales argumentos y las conclusiones más importantes de las dos primeras partes. Marsilio, que comenzó simpatizando con las corrientes güelfas que imperaban en el Veneto, se pasó pronto a la causa gibelina, y eso que había recibido una canonjía en Padua, concedida por Juan XXII, y la promesa de ser consagrado obispo de su ciudad, cuando quedase vacante esa sede. Estuvo en París (1312-1313) y en Aviñón en 1313. De regreso de la curia pontificia, residió en Padua hasta 1320, fecha en que volvió a París, de donde huyó a la corte bávara. Su ruptura podría atribuirse a cierta decepción por el comportamiento de Juan XXII, que habría frustrado sus esperanzas de promoción eclesiástica. Evidentemente, tal desencanto pudo pesar. Pero la cuestión venía de lejos, como se comprueba por la cronología de su vida, pues probablemente ya había comenzado su *Defensor pacis*, cuando todavía gozaba del favor papal.

---

[29] Cfr. Gregorio PIAIA, *Marsilio da Padova nella riforma e nella contrariforma: fortuna ed interpretazione*, Antenore, Padua 1977. Cfr. también Ignacio VERDÚ BERGANZA, *El pensamiento político en el siglo XIV. De Dante a Marsilio de Padua*, en Jorge M. AYALA (coord.), *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, cit. en nota 21, pp. 531; y José António de C. RODRIGUES DE SOUZA, *As teses do "Defensor pacis", II, XIII*, en "Revista da Facultade de Ciências Sociais e Humanas", 7 (1994) 205-227. Una buena presentación y una sugestiva valoración de la obra de Marsilio en: Jeannine QUILLET, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, J. Vrin ("L'Église et l'État au Moyen Age", 14), Paris 1970; y Elena CANTARINO, *Marsilio de Padua y la naturaleza de la política*, en Jorge M. AYALA (coord.), *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, cit. en nota 21, 243-250.

Parece que le influyeron las ansias de libertad que se percibían en algunas ciudades italianas, situadas en el centro-norte de la península, sometidas a la potestad temporal del papado. A partir de la *plenitudo potestatis* del papado se justificaba la licitud de la intromisión pontificia en esas ciudades, es decir, se defendía también la intervención *in temporalibus*. Pero, además de tales circunstancias, ciertamente determinantes, pudo Marsilio sufrir –como ya se ha dicho– el influjo del averroísmo latino o, mejor, del aristotelismo heterodoxo. Como se sabe, tal corriente ya circulaba en la Universidad parisina hacia 1277, cuando Esteban Tempier dio a conocer su célebre censura. Tempier, en efecto, se hizo eco de esa posición, conocida como tesis de la doble verdad, en el preámbulo de la condenación. Por todo ello, Gilson no ha dudado en adscribir la posición marsiliana al "averroísmo político"[30], en el cual se sostiene la autonomía absoluta de lo político frente a lo religioso. Tal averroísmo abre una dicotomía inconciliable entre lo temporal y lo eclesiástico; de modo que lo político se extiende y abarca a la organización de todo lo temporal, arrinconando lo religioso o espiritual a la esfera de la conciencia individual, en la cual se dilucida el tema de la salvación eterna, que se convierte así en asunto estrictamente privado[31]. La autoridad civil, además, tiene potestad sobre la eclesiástica en todo lo que sea temporal, de modo que la autoridad eclesiástica se ve circunscrita a la esfera de lo puramente sobrenatural: "El fin sacerdotal –escribió, en efecto, Marsilio– es la enseñanza y la información de lo que, según la ley evangélica, es necesario creer, hacer y omitir para conseguir la eterna salvación y huir de la perdición" (lib. I, cap. VI, n. 8). Aunque esta afirmación, en sentido literal, sea verdadera, en su contexto resulta especialmente restrictiva, como hemos señalado, porque descalifica toda potestad de jurisdicción eclesiástica en el fuero externo.

La ley del péndulo, que constituye una constante histórica, había actuado de nuevo... El Paduano creía que el poder político en manos exclusivamente "laicas" garantizaría la paz civil o *tranquillitas* tan anhelada por él, como antes la hemos visto suspirada por Dante: "Así, a todo reino ha de ser deseable la tranquilidad, en la cual los pueblos progresan y se asegura la utilidad

---

30 Cfr. Étienne GILSON, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, trad. cast., Gredos, Madrid [2]1965, especialmente en el epígrafe: "El averroísmo filosófico y el averroísmo político", pp. 635-641.

31 Esta formulación extrema del llamado "averroísmo político" no se halla, evidentemente, en la obra de Marsilio, ni era imaginable en el aquellas primeras décadas del siglo XIV; sólo lo hallaremos, con todos estos caracteres extremos, muchos siglos más tarde, en las tesis liberales del siglo XIX, de fuerte impronta ilustrada. Pero el averroísmo se abría paso lentamente, como lo prueba que a finales del siglo XV y primeros años del siglo XVI fuera doctrina prevalente en la Universidad de Padua, hasta el extremo de que incluso Tomás de Vío, Cardenal Cayetano, no pudiera sustraerse totalmente a su influjo.

de las naciones. Pues ésta es la madre hermosa de las buenas artes” escribía Marsilio, al comienzo de su obra, citando a Casiodoro (lib. I, cap. I, n. 1). El primer capítulo del libro primero es un canto hermoso y utópico a la paz ciudadana y a la convivencia tranquila entre las naciones, de la cual, como se verá a medida que progrese la obra, la Iglesia es la gran perturbadora.

Prosigamos con las tesis de Marsilio. “El legislador o la causa eficiente primera y propia de la ley es el pueblo, o sea, la totalidad de los ciudadanos, o la parte relevante de él [*pars valentior*], por su elección y voluntad expresada de palabra en la asamblea general de los ciudadanos” (lib. I, cap. XII, n. 3). Marsilio excluyó de la *pars valentior* a los niños, a los esclavos, a los forasteros y a las mujeres, por distintas razones en cada caso, pero fiel a la mente de Aristóteles, expresada en sus *Políticos*. “La parte prevalente de los ciudadanos conviene fijarla, además, con arreglo a las honestas costumbres de las comunidades civiles o determinarla según la opinión de Aristóteles” (lib. I, cap. XII, n. 4). Nos movemos, pues, en un orden democrático restringido: no en una democracia universal, conforme a los usos de nuestro tiempo, a comienzos del siglo XXI. Las tradiciones atenienses pesaban tanto como el corporativismo medieval. De todas formas, es interesante señalar la contundencia con que Marsilio estableció que la causa final de la ley es el pueblo, puesto que ello le serviría para justificar la *translatio imperii*, legitimando la iniciativa que Luis de Baviera tomaría años después, al hacerse aclamar emperador por el pueblo romano. ¡Aquí la *translatio* y el *Romgedanke* se darían la mano!

Vista la premisa establecida por Marsilio (que toda autoridad reside en el pueblo), no debe extrañarnos que pertenezca al príncipe incluso la convocatoria legítima del concilio universal: “Ahora quiero probar que pertenece sólo a la autoridad del legislador humano fiel, que no tiene superior por encima de sí, o a los que por el dicho legislador esa potestad les hubiere sido concedida, convocar concilio general, determinar las personas idóneas para ello, y hacer que el mismo sea congregado, celebrado y concluido según la forma debida, y castigar lícitamente, con potestad coactiva según la ley divina y humana, a los rebeldes que se resistan a venir y a hacer allí lo necesario y útil ya dicho, igual que a los transgresores, sacerdotes y no sacerdotes, clérigos y no clérigos” (lib. II, cap. XXI, n. 1). El argumento histórico es, como ya podía preverse, la actuación del emperador Constantino, “convocando” el concilio de Nicea, el ejemplo de los reyes visigodos reuniendo los sínodos toledanos, etc. Así mismo, el emperador puede establecer qué sede episcopal tendrá la prelación sobre todas las demás, “mientras no se oponga a ello el pueblo” (lib. II, cap. XXII, n. 9).

Evidentemente, Marsilio no podía pasar por alto la *donatio Constantini*, a la que refiere escuetamente, con un cierto despego, como si tuviese alguna

duda relativa a su autenticidad, y, por supuesto, descartando la interpretación que hacen de la *donatio* los papalistas (lib. II, cap. XI, n. 8). En todo caso, los que la tengan por válida "tendrán también que conceder que el mismo Constantino tuvo esa jurisdicción o potestad sobre ellos en su origen, cuando, sobre todo, ninguna jurisdicción sobre ningún clérigo o laico consta que les pertenezca [a los papas] en virtud de palabras de la Escritura". (¿Querría referirse implícitamente al pasaje de las dos espadas de Lc 22, 38?).

Finalmente, en apoyo de su tesis, es decir, de la inexistencia de una potestad dominativa de la Iglesia sobre lo temporal, Marsilio aludiría también a los pasajes, que ya hemos comentado, en que San Bernardo había amonestado al papa Eugenio III: "Eres sucesor de Pedro, no de Constantino" (PL 182, 776A). La polémica sobre la pobreza tendrá también aquí un papel relevante, polémica que Marsilio había vivido intensamente en París y en Aviñón (lib. II, cap. XII, *passim*).

Contempladas ya, en su principales trazos, las tesis del Paduano, quizá convenga, como conclusión, compararlas con las propuestas de Dante Alighieri, para que mejor se pueda apreciar el desarrollo de la doctrina. Según Bertelloni[32]:

a) ambos pensadores estiman que la autoridad, tanto política como religiosa, viene de Dios;

b) Dante considera a Dios como causa inmediata de la autoridad; Marsilio, en cambio, estima que Dios es causa remota de la autoridad humana, pues la causa inmediata es la instancia humana;

c) la *translatio* o continuidad del *Imperium* es, para Dante, por el querer de la Providencia divina; para Marsilio, lo es por causa humana, por el valer o *virtus* de los romanos y por la *fortuna*;

d) para Dante, la voluntad humana del emperador no puede revocar la *translatio*; para Marsilio, la voluntad humana sí puede revocarla.

---

32 Cfr. Francisco BERTELLONI, *"Constitutum Constantini" y "Romgedanke". La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham* (II), en "Patristica et Mediaevalia", 6 (1985) 57-79, aquí pp. 78-79.

§ 95. Guillermo de Ockham (ca.1285-1347)

a) Vida y obras

Nació Guillermo en el pueblo de Ockham, en el condado de Surrey, a veinte millas de Londres, hacia 1285. En 1306 fue ordenado subdiácono, siendo ya franciscano. Hacia 1307 se encontraba en Oxford para realizar estudios universitarios. Bachiller sentenciario en 1318 y bachiller bíblico o *formatus* en 1320. En 1324 viajó a Aviñón, convocado para responder de la acusación de herejía, formulada por el excanciller de la Universidad de Oxford, Juan Lutterell. La comisión que investigó sus obras, constituida por seis miembros, entre ellos Durando de San Porciano, deliberó durante tres años, al cabo de los cuales condenó como heréticas siete tesis entresacadas de las obras de Ockham. El 26 de mayo de 1328 huyó de Aviñón, en compañía de Miguel de Cesena, maestro general de los franciscanos y de algunos menores espirituales o fraticelos. Ese mismo año entró en contacto con el emperador Luis de Baviera, refugiándose en su corte, que ya no abandonará. Establecido en Munich desde 1330, comenzó una larga campaña denigratoria contra el papado. Murió hacia 1347. Existen dudas sobre la autenticidad de los documentos que refieren su reconciliación final con la Iglesia y con la Orden franciscana[33].

La producción científica de Ockham debe clasificarse en dos grandes grupos: obras lógico-filosóficas, redactadas casi en su totalidad entre 1317 y 1327; y obras político-polémicas, escritas entre 1333 y 1342. Del período oxoniense y aviñonés son: la *Ordinatio* (comentario al *I Sententiarum*), la *Reportatio* sobre el *II Sententiarum*, la *Summa logicae*, siete *Quodlibetales* y una serie de comentarios a obras aristotélicas y de Porfirio. De su estancia en

---

33 Léon BAUDRY, *Guillaume d’Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, J. Vrin, Paris 1950; Georges DE LAGARDE, *La naissance de l’esprit laïque*, Nauwelaerts, Louvain 1962, IV: *Guillaume d’Ockham, defense de l’empire*, cap. I; Sergio RÁBADE ROMEO, *Guillermo de Ockham*, cit. en nota 13, pp. 59-73; Alessandro GHISALBERTI, *Introduzione a Ockham*, Editori Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 109-111; Armand A. MAURER, *The Philosophy of Wiliam of Ockham in the Light of Its Principles*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1999; José Antonio MERINO, *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid 2001, pp. 287-313; y Marino DAMIATA, *I problemi di G. d’Ockham*, Studi francescani, Firenze 1996-1999, 4 vols. Véase: Jan P. BECKMANN (ed.), *Ockham-Bibliographie (1900-1990)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992.

Munich deben destacarse, por su interés filosófico, el *Compendium logicae* y el *Elementarium logicae*, y las obras políticas[34].

b) La noticia intuitiva y el conocimiento abstractivo del singular

La primera cuestión afrontada por el *Venerabilis Inceptor* en el prólogo de la *Ordinatio* (su comentario al primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo) es el tema del conocimiento humano en el estado viador[35]. Como antes Duns Escoto, también Ockham se plantea, como punto de partida de su filosofar, la "cuestión crítica". Pero no lo hace en términos "modernos", es decir, como lo harían al cabo de unos siglos los filósofos ilustrados del XVIII. Su punto de vista no es preguntarse si es posible el conocimiento, sino cómo es el conocimiento, cuál es su naturaleza, cómo se lleva a cabo. Este paso, como previo a la toda una sistematización filosófica, lo hallamos en pensadores tan poco sospechosos de "modernidad", como el propio Aquino, al inicio de su carrera científica, en su *Expositio super librum Boëthii De Trinitate*, que puede datarse, según James A. Weisheipl, poco después de 1252.

Ockham afirma que caben dos formas de conocimiento: la intuición intelectual (no se refiere a la sensitiva) y el conocimiento abstractivo. Distingue, además, dos modos de abstracción: el conocimiento abstractivo del singular y el del universal[36]. Por la noticia intuitiva, el intelecto entra en con-

---

[34] La edición crítica, comenzada en 1967, ha sido terminada en 1984: Guillelmi de OCKHAM, *Opera philosophica et theologica*, Institutum Franciscanum, Universitas S. Bonaventurae, New York. La primera serie (*Opera Philosophica*) cuenta con seis volúmenes. La segunda serie (*Opera Theologica*) consta de nueve volúmenes. La serie política: Guillelmi de OCKHAM, *Opera politica*, Publications of the University of Manchester, Manchester 1940-1997, 4 vols. (otros cuatro en prensa). Sobre la cronología de las obras, véase Philotheus BOEHNER, *Der Stand der Ockham-Forschung*, en "Franziskanische Studien", 39 (1952) 12-31.

[35] *In I Sententiarum*, prologus, q. 1 (Op. Ockham, I, pp. 3-75).

[36] Cfr. sobre este tema: Alessandro GHISALBERTI, *Ockham*, cit. en nota 33, pp. 7-24; Ángel Luis GONZÁLEZ, *Intuición y escepticismo en Ockham*, en "Anuario Filosófico", X/1 (1977) 105-129; ID., *El problema de la intuición de lo no existente y el escepticismo ockhamista*, en "Anuario Filosófico", X/2 (1977) 115-143; Josep Ignasi SARANYANA, *Fe infusa, fe adquirida y teología, según Guillermo de Ockham*, en ScrTh 17 (1985) 863-879; José Antonio MERINO, *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid 1993, pp. 293-306; Ignacio MIRALBELL, *Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra ("Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria", 56), Pam-

tacto con la realidad, advierte la presencia de la cosa, conoce inmediatamente su existencia y se encuentra en situación de poder formular un juicio de existencia relativo al objeto conocido intuitivamente. Al conocimiento intuitivo de una cosa acompaña siempre el conocimiento abstractivo de ella, por el cual se conoce la cosa prescindiendo de su concreta existencia o no existencia y, por ello, la noticia abstractiva no permite formular una proposición contingente (de existencia o no) de aquella cosa. Ockham añade que es preciso distinguir dos tipos de noticias abstractivas: la del singular, que acompaña siempre a la intuición, y la noticia abstractiva del universal. Ésta última prescinde de la singularidad de la cosa conocida y consiste en un concepto que permite conocer naturalmente a una multitud de objetos.

Puesto que los puntos de vista de Ockham resultan revolucionarios con respecto a la psicología y gnoseología, tanto de corte aristotélico como agustiniano, conviene que digamos todavía unas palabras sobre la intuición intelectual y la noticia abstractiva del singular.

Está claro que la doctrina sobre **la noticia intuitiva** tiene marcado color escotista (cfr. § 87j). No cabe duda de que Ockham la recibió del Doctor Sutil, aunque también había sido propugnada por algunos pioneros del nominalismo, como Durando de San Porciano, Pedro de Atarrabia y Pedro Auriol (cfr. § 92). Y también es obvio que polemiza con Escoto, cuando afirma: “El conocimiento intuitivo *secundum se et necessario* no es más de lo existente que de lo no existente, ni se refiere más a la existencia que a la no existencia, sino que se refiere tanto a la existencia como a la no existencia [...]”[37]. Por consiguiente, arrancando de Escoto, se diferencia de él al sostener que el conocimiento intuitivo no ha de versar necesariamente sobre un objeto presente y existente. No constituyen la presencia y la existencia conjuntamente consideradas los caracteres definitorios de la noticia intuitiva ockhamiana. Que la intuición nos dé a conocer inmediatamente el objeto, no exige que éste exista de hecho. La necesidad de la existencia del objeto, en el conocimiento intuitivo, tan sólo podría ser exigida si dicho objeto, en su existencia y presencia real, fuese la causa eficiente de dicho conocimiento. Pero la eficiencia podría ser suplida por la acción inmediata de Dios, pues es indudable que la causa primera tiene poder inmediato para ejercer los mismos efectos que pueden las causas segundas. Y así no es en absoluto esencial al conocimiento intuitivo la presencia y existencia, actuales y simultáneas, del

---

plona 1998, pp, 21-50; y Alessandro GHISALBERTI, *As raízes medievais do pensamento moderno*, EDIPUCRS, Porto Alegre 2001 (sobre Ockham, pp. 45-59: excelente).

37 *In I Sententiarum*, prologus, q. 1, a. 1 (Op. Ockham, I, p. 36).

objeto[38], sino sólo su presencia. (Se entiende por presencia, la "situación" de lo cognoscible ante el intelecto, es decir, que el cognoscente y el cognoscible estén frente a frente, bien entendido que puede tratarse de un cognoscible no existente extramentalmente, por ejemplo, un sueño, una visión profética, un ser imaginado).

¿En qué sentido se dice que Dios puede ser causa eficiente de la noticia intuitiva? "Dios no podría producir en mí la visión actual de una mancha blanca presente, cuando la mancha blanca no estuviese presente, porque esto supondría contradicción. Pero –continúa Copleston– podría producir en mí todas las condiciones psicológicas que se dan en la visión de una mancha blanca, aun cuando la mancha blanca no estuviese realmente allí"[39]. Para Escoto, la intuición intelectual era motivada por la existencia del objeto; para Ockham, no es necesaria la existencia, sino sólo la presencia, que puede tener lugar sin la existencia extramental. La actitud ockhamiana es, según Gilson, un primer paso hacia el escepticismo: "Si Dios puede producir en nosotros la intuición de algo que actualmente no existe, ¿podemos estar todavía seguros de que existe lo que percibimos como real?"[40]. Ockham estima resolver la dificultad distinguiendo entre la *evidencia* producida por la intuición de un objeto presente y existente, y el puro asentimiento sin evidencia ("assensus non evidens"), originado por la intuición de un objeto presente y no existente[41]. Dios, que todo lo puede, puede obviamente provocar un asentimiento sin evidencia. Tal asentimiento se movería en el orden de la credibilidad, pues por la fe asentimos a verdades no evidentes[42].

---

38 Cfr. *Ordinatio*, prologus, q. 1, corollarium 1 (Op. Ockham, I, pp. 38-39). Véase la exégesis de José M.ª RUBERT Y CANDAU, *El siglo XIV a través de Guillermo Rubió*, Cisneros, Madrid 1952, p. 18.

39 Frederick COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, cit. en nota 13, vol. III, p. 72.

40 Étienne GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. cast., Rialp, Madrid ³1973, p. 99.

41 Cfr. *Ordinatio*, prologus, q. 1 (Op. Ockham, I, pp. 5-6). Véase el comentario sobre la noción de evidencia ockhamiana en Ángel Luis GONZÁLEZ, *Intuición y escepticismo en Ockham*, cit. en nota 36, pp. 110-111.

42 "Evidencia es certeza clara, manifiesta y tan perceptible, que nadie puede racionalmente dudar de ella" (*Diccionario de la lengua española*, de la Real Academia Española). Los escolásticos distinguieron dos tipos de evidencia: la evidencia llamada "de verdad", o evidencia objetiva, y la evidencia llamada "de credibilidad". "La primera se apoya en el objeto que se ofrece al intelecto. La segunda se apoya en la certidumbre de la proposición. La primera, de carácter ontológico, se produce cuando una realidad se presenta inmediatamente a un sujeto cognoscente, especialmente a la percepción sensible" (José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, actualizado por Josep-Maria Terricabras, Ariel Referencia, Barcelona 1994, I, pp. 1156-1158, *ad vocem*). Ockham pensaba, a mi entender, que la intuición intelectual del existente

Ockham no confundió nunca la evidencia objetiva (esa luz que ilumina al cognoscente y que proviene de lo conocido) con la evidencia subjetiva (la iluminación como pasión o, según Descartes, como acción del cognoscente). Ockham siempre conservó su referencia a la realidad extramental como algo dado. Por consiguiente, tanto la intuición como la abstracción individual ockhamianas tienen carácter intencional.

La doctrina de la intuición de lo no-existente tiene dos presupuestos filosóficos, que constituyen sendas características específicas del sistema ockhamista: 1) que Dios puede hacer todo lo que, *al ser hecho*, no incluye contradicción; y 2) que Dios puede, en el género de la causa eficiente, todo lo que puede la causa segunda, porque las causas segundas pueden todo lo que no incluye contradicción[43]. Sobre la base de los dos principios citados, resulta patente que sería contradictorio un no-existente intuido como existente; pero que no sería contradictorio un no-existente intuido como presente, porque presencia y existencia no se refieren a lo mismo: la presencia puede ser puramente intencional o intelectual, sin correlato extramental. Aunque en este segundo caso, la presencia sin existencia no engendra evidencia, sino sólo asentimiento. Es obvio que Dios puede hacer todo, pues en el hacer no cabe contradicción posible; pero no puede hacer algo contradictorio con lo ya hecho o determinado. Puede hacer un presente no-existente y un existente no-presente, pero no puede hacer que un existente sea al mismo tiempo no-existente, o que un presente sea al mismo tiempo no-presente.

A todo lo que acabamos se referir, la medievalística (por ejemplo, Armand A. Maurer) arguye que el conocimiento de un presente no-existente

---

producía una evidencia del primer tipo, es decir, verdadera y objetiva. En cambio, al estimar que la intuición de la realidad presente pero no existente producía un “asentimiento no evidente”, seguramente pensaba en la evidencia de “credibilidad”. En efecto; en su *Quodlibeto,* V, refiriéndose al poder de Dios para presentar al intelecto una impresión de algo no existente, escribió: “Dios puede producir [en este caso] un asentimiento semejante al asentimiento evidente, respecto de algo contingente, como ‘esto es blanco’, cuando no existe lo blanco; sin embargo, tal asentimiento no es evidente, puesto que no existe realmente lo que se afirma con la proposición a la cual se asiente”.

[43] Esta doctrina constituye los dos primeros principios del *Tractatus de principiis Theologiae* (edición crítica a cargo de León BAUDRY, J. Vrin, Paris 1936), obra surgida en los círculos ockhamistas muniqueses, en la cual se expone fielmente el pensamiento del Venerabilis Inceptor. Conviene advertir que la contradicción se refiere sólo y exclusivamente a la cosa misma (se plantea la hipótesis de una cosa en sí misma contradictoria), puesto que no cabe contradicción en el hacer: el *hacer* constituye una relación, y la relación no es nada *extra animam*, ni siquiera la substancia misma, según la doctrina ockhamiana (cfr. Teodoro DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid 1969, pp. 211-215).

ya no sería propiamente un conocimiento intuitivo, sino más bien un tipo de conocimiento abstractivo, puesto que se trataría de una impresión producida por Dios en el intelecto, que tendría forzosamente la condición de especie impresa. Ésta es la causa de que muchos comentaristas, incluso algunos contemporáneos de Ockham, reconozcan que el *Venerabilis Inceptor* fue poco claro con tales desarrollos; es más, consideran que su gnoseología muestra una importante laguna en este punto.

Otro aspecto novedoso en la psicología y gnoseología ockhamiana es la introducción de **la noticia abstractiva del singular**. Está claro que la abstracción supone, también para el Inceptor, prescindir intelectualmente de algo, en concreto de la condición de existente o no-existente. Pero, ¿qué es, en sí misma considerada, la abstracción singular? Parece que hubo una importante evolución, en su modo de considerar tal abstracción[44]. En una primera fase, de carácter representacionista, Ockham consideró que tal abstracción no sería otra cosa que una imagen en estrecha semejanza con la cosa (un *fictum*), teoría que abandonó pronto. En un segundo momento, habría estimado que la noticia del singular sería una *qualitas mentis*, como un accidente de la mente. Esta consideración psicológica y subjetiva del universal sería también abandonada. Hubo finalmente una tercera y definitiva fase, en que consideró que la noticia abstractiva del singular sería el mismo acto de entender (la abstracción del singular sería la *intellectio ipsamet*). Por consiguiente, en ningún momento Ockham habría estimado que la abstracción pueda dar pie a la posesión intencional de la "especie" de la cosa conocida. De todo lo anterior es fácil deducir que la noticia abstractiva del universal no será nunca el universal del que nos habla la tradición medieval de los siglos XII y XIII, siguiendo la polémica heredada de Porfirio y Boecio. La noticia abstractiva, en cualquiera de sus dos modalidades (singular y universal), no es más que un intento de simplificar el problema (tan discutido por el aristotelismo heterodoxo parisino) del intelecto agente y paciente[45].

De todo lo cual podemos concluir: 1) Que es superflua la doctrina sobre las ideas divinas, puesto que la voluntad divina no está reglada por nada, ni siquiera por su conformación (identificación) con la propia esencia divina: el principal atributo divino es la omnipotencia omnímoda. 2) Que no podemos deducir ninguna ley general del comportarse o hacer de las cosas, ni del hacer de Dios mismo, puesto que en el *hacer* no hay nunca contradicción ya que no es nada *extra mentem*. 3) Que el conocimiento de la realidad resulta

---

[44] Cfr. Teodoro DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, cit. en nota 43, pp. 191-212.

[45] Cfr. José Ángel GARCÍA CUADRADO, *Hacia una semántica realista. La filosofía del lenguaje de San Vicente Ferrer*, EUNSA, Pamplona 1994, pp. 237-249.

fuertemente cuestionado, puesto que el saber sobre las cosas debe refugiarse en la noticia que Dios ofrece de ellas (la filosofía se diluye en el conocimiento teológico o fiducial)[46]. 4) Que el único saber natural cierto es la lógica, entendida en su vertiente terminista: el estudio de las palabras en el contexto de las proposiciones (la *suppositio*). 5) Que, en última instancia, los universales se reducen a ser individuos que de algún modo convienen entre sí, convenir que se expresa por términos que están en lugar de los individuos en las proposiciones[47].

La radicalidad de los planteamientos gnoseológicos de Ockham, mucho más audaces que los de Duns Escoto, no es gratuita, ni debe buscarse exclusivamente en el mero afán de simplificar el hacer filosófico. Si Ockham pudo emplear congruentemente su *navaja*, aligerando el modelo psicológico de la intelección y afirmando la primacía de la intuición intelectual sobre la abstracción, es porque encontró, en la tradición filosófica de que se alimentaba, unos principios fundamentales que habrían de justificar cada uno de los momentos de su sistema. Tales principios eran básicamente dos, heredados de San Agustín y más o menos elaborados por la tradición filosófica medieval: *primero*, que nuestro conocimiento del mundo está supeditado, en última instancia, a una intervención iluminadora de Dios, que respalda la certeza de nuestros conceptos; y, *segundo*, que esa iluminación es imprescindible para el conocimiento del mundo, puesto que el mundo mismo está supeditado en su constitución y en su dinamismo a las ideas ejemplares divinas, dotadas de un carácter absolutamente normativo (o sea, que las cosas son como Dios ha querido que fuesen, por lo que es imposible averiguar las leyes del actuar divino, pues no las tiene o no nos son conocidas)[48].

c) La "suppositio"

Si no hay naturalezas universales, sino sólo cosas individuales, los términos sólo pueden referirse a éstas últimas. Por la propia estructura semántica del lenguaje, y en los supuestos ockhamianos, los términos sólo adquieren verdadera significación en el contexto de las proposiciones, y sólo en ellas

---

[46] Sobre las condiciones de posibilidad de una teología científica en el sistema ockhamista, cfr. Robert GUELLUY, *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*, J. Vrin, Paris 1947, caps. 3 y 5.

[47] Cfr. Étienne GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, cit. en nota 30, pp. 597-598.

[48] Cfr. Sergio RÁBADE ROMEO, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, cit. en nota 13, p. 76.

los términos tienen valor de suplencia, es decir, pueden estar en lugar de otra cosa. Este valor de suplencia de los términos substantivos según las exigencias de la cópula es lo que la manualística ha denominado "suppositio"[49], desde su introducción en la *logica parva* por Pedro Hispano (cfr. § 79). La "suppositio" es, pues, para Ockham, la dimensión semántica (o significativa) de los términos en las proposiciones.

Los términos pueden estar en vez de la cosa que significan (el hombre corre); en vez del signo que significa naturalmente a la cosa cuyo concepto está en el alma (el hombre es especie); o en vez de otro signo arbitrario, cuando el término no es empleado según su significado sino sólo como signo verbal o escrito (hombre es disílabo; hombre es substantivo). Estas tres suposiciones se denominan, respectivamente: *suposición personal* (el término está en lugar de cosas o personas), *suposición simple* (el término está en lugar del concepto, pero no en cuanto el concepto significa algo) y *suposición material*. Está claro que la suposición simple inquietó a Ockham, pues –según su doctrina– los conceptos sólo tienen realidad en la mente. Y resolvió su duda afirmando que, en la suposición simple, el término suple al concepto entendido éste como intención, es decir, como pura creación de la mente. Con todo, Ockham nunca rompió completamente con la realidad; su propósito fue siempre relacionar la intelección con el mundo extramental. Su doctrina de la intuición intelectual, precisamente, constituye su mayor y más acabado esfuerzo por lograr la sutura entre el cognoscente y lo conocido, orillando la compleja "conversión al fantasma", ideada por Aquino, sobre la base de la operación propia de la cogitativa. En otros términos: la doctrina de la intuición intelectual del singular, por la cual la mente entra directamente en contacto con el singular y puede hacer un juicio de existencia, si el juicio va acompañado de evidencia, intuición a la que acompaña sincrónicamente la abstracción del singular, por la cual se configura un concepto singular de lo que es lo intuido, pretende resolver el proceso de conversión, postulado por Aquino, por el cual la mente vuelve sobre su concepto formal u objetivo, y en él, mediante la cogitativa, reconoce que la idea abstraída corresponde a un singular concreto y determinado. Si bien Ockham quiso dar razón de una experiencia cotidiana, pues todos conocemos inmediatamente qué es la cosa que está presente a nuestro intelecto, ¿no lo hizo a

---

[49] Sobre la "suppositio", véase: Paul VIGNAUX, *Nominalisme*, en DThC 10 (1931) col. 737. Un buen resumen de la doctrina ockhamiana sobre este tema, puede verse en el *Tractatus de principiis*, en el correspondiente epígrafe quinto, titulado "De las suposiciones". Cfr. también Nicolás ABBAGNANO, *Historia de la Filosofía*, Montaner y Simón, Barcelona [7]1978, I, pp. 537-539; Juan José SANGUINETI, *Individuo y naturaleza en Guillermo de Ockham*, en ScrTh 17 (1985) 845-861; e Ignacio MIRALBELL, *Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista*, cit. en nota 36, pp. 51-98.

un precio quizá excesivo? Aquino había advertido, quizá con más sagacidad que Ockham, que el conocimiento inmediato de una cosa es ambivalente: de inmediato se sabe que es un existente, un ente, y contemporáneamente –por medio de la experiencia adquirida (por ejemplo, la memoria y, sobre todo, la cogitativa), que colabora con la concepción intelectual–, que ese existente es tal cosa.

De todo cuanto acabamos de resumir, queda claro que el análisis lógico de Ockham se centró principalmente en el estudio de los términos significantes (o categoremáticos), orillando el estudio de los términos cosignificantes (o sincategoremáticos, como, por ejemplo, “cada”, “todo”, “ninguno”, “solamente”, etc.). Y ya centrado en los términos significantes, prestó atención tanto a las intenciones primeras, o sea a las relaciones del término con la misma cosa significada, como a las intenciones segundas, o sea, a las relaciones de los términos con los términos, es decir, dentro de las proposiciones. Así pues, la lógica ockhamista no es nominalista, sino terminista.

d) El conocimiento de Dios

En estrecha conexión con la lógica de Ockham está su concepción de la ciencia. El Inceptor se encuentra entre dos polos: pretende elaborar una filosofía de los singulares, que son –para él– las únicas realidades extramentales; y, al mismo tiempo, intenta conservar el concepto aristotélico de ciencia, como estudio de lo universal y necesario. Para superar el contingentismo de los singulares, la única salida es una ciencia refugiada en el ámbito de los conceptos, o lo que es lo mismo, dada la particular noción ockhamiana del universal, una ciencia recluida en una consideración de los términos y de las proposiciones. La ciencia se ha convertido, por consiguiente, en un sistema de signos de las cosas. De ahí la importancia de la “suppositio” en el sistema ockhamiano, para salvar o, al menos, analizar, la relación entre mente y realidad extramental.

La misma dificultad que tiene el Inceptor para justificar la posibilidad de una ciencia de lo universal y necesario, revierte en la posibilidad de conocer a Dios en el actual estado de viador, en el cual no tenemos una noticia intuitiva de la esencia divina. Tal noticia intuitiva queda reservada, según Ockham, a la bienaventuranza[50]. Por tanto, *in statu isto* sólo podrá tenerse

---

[50] Ockham acertó en este punto, quién sabe si por fidelidad a sus propios postulados, o por su inquina hacia Juan XXII, que como autor privado (en unos sermones pronunciados entre

conocimiento de Dios por medio de conceptos comunes a Dios y a las cosas, es decir, por conceptos que sean unívocos (recuérdese la noción escotista de *univocidad*: cfr. § 87f). Ockham[51] establece *tres tipos de univocidad*: un concepto común a varias cosas que tienen entre ellas perfecta semejanza (equivale a la univocidad tomasiana); un concepto común a varias cosas que sólo son parcialmente semejantes (se parece a la analogía tomasiana); un concepto común a varias cosas que no tienen entre ellas ninguna semejanza (sería la equivocidad tomasiana). Los conceptos unívocos a Dios y a las cosas son del tercer tipo. De esta forma, Ockham recuerda su doctrina de que Dios y las criaturas no tienen nada en común, aunque sea posible predicar de ellos conceptos "unívocos" que, precisamente, expresan la profunda desemejanza entre Dios y las criaturas. Tal es el caso por ejemplo, del concepto "ente"[52]. Por todo ello, nuestros conceptos de Dios sólo expresan que Dios no es como las criaturas; carecen, pues, de contenido positivo. Ockham ponía así en marcha un fenómeno histórico de consecuencias incalculables entonces, que, pasando por la consideración –aparentemente piadosa– de que Dios es el "totalmente Otro" (Nicolás de Cusa), llegaría a su término con el agnosticismo ilustrado de finales del siglo XVIII.

e) Ética

Duns Escoto había llegado a la conclusión de que la voluntad divina sólo estaba limitada por el principio de no contradicción y que en la voluntad divina encuentra la ética su fundamento; así pues, las cosas son buenas porque Dios lo quiere. Para Escoto, en cambio, toda la ley moral dependía del puro querer de Dios, excepto el primer y segundo mandamiento, que se refieren a Dios mismo (cfr. § 87k, *supra*).

Guillermo de Ockham fue, pues, mucho más radical: afirmó que la voluntad divina no está condicionada, en el obrar, ni siquiera por el principio

---

noviembre de 1331 y enero de 1332) había sostenido la imposibilidad de la visión facial, antes del juicio final y de la consiguiente resurrección de la carne. Sobre este tema, véase la bula dogmática *Benedictus Deus*, de 29 de enero de 1336 (DS 1000 ss.). Cfr. Joël BIARD, *Guillaume d'Ockham et la théologie*, Cerf, Paris 1999.

[51] Cfr. *In III Sententiarum*, 9, Q (referido por Alessandro GHISALBERTI, *Ockham*, cit. en nota 33, pp. 26-28, a quien seguimos en este tema).

[52] Aquí se advierte su dependencia de la noción escotista de ente común (cfr. § 87e). Duns Escoto entendía que el ente es un concepto unívoco, porque su unidad es suficiente para la contradicción y para ser medio silogístico. Ockham va a llevar la univocidad escotista a su límite, vaciándola de contenido, hasta el extremo de expresar la total in-conveniencia.

de contradicción, de modo que Dios podría habernos mandado odiarle y hacer que eso fuera bueno[53]. En otras palabras: la bondad o malicia de las acciones humanas radica exclusivamente en la obediencia o desobediencia a la voluntad divina pura, entendida al margen de su intelecto y de su Ser. En consecuencia, los actos humanos no son en sí intrínsecamente buenos o malos; es decir, Dios no manda hacer lo bueno y evitar lo malo, sino que simplemente manda ser obedecido. Por eso, no hay obras en sí buenas, ni malas, ni meritorias; y por lo mismo, Dios podría condenar a los inocentes y salvar a los culpables.

Quizá haya llegado a tales conclusiones por su empeño en subrayar la trascendencia divina y la pobreza de lo contingente; y posiblemente también por su escepticismo gnoseológico. Sin embargo, esa exageración de la trascendencia divina en el orden gnoseológico, que coloca a la esencia divina en un mundo inasequible a la capacidad intelectual humana, queda rebajada en el orden ético, porque Ockham presenta a Dios casi como un ser caprichoso, privado de las perfecciones de su sabiduría y de su Ser. Una ética, en definitiva, en la que el hombre pretende obedecer a Dios sin pretender ni poder entenderle en nada, está muy próxima al subjetivismo; no es de extrañar que la moral de Ockham tuviera grandes repercusiones en Lutero.

f) Filosofía política

Como se ha dicho, el 26 de mayo de 1328 huyó de Aviñón, en compañía de Miguel de Cesena, general de los franciscanos, con algunos minoritas del partido de los espirituales. Ese mismo año entró en contacto con el emperador Luis de Baviera y comenzó su campaña en favor de los derechos de éste frente a los papalistas. Murió en 1347 o algo después. En Munich escribió toda su obra política, destacando: *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* (inacabado), que se completa con el tratado *De potestate et iuribus romani imperii*, redactado hacia 1338, en tiempos de Benedicto XII, y con *De potestate papae et cleri*. También preparó *Octo quaestionum decisiones super potestatem Summi Pontificis*, escritas entre 1339 y 1341; una serie de obras menores contra el papa Juan XXII;

[53] No obstante, la supuesta arbitrariedad divina no es tan obvia como han pretendido algunos historiadores. No se olvide que, para Ockham, inteligencia y voluntad se identifican totalmente en Dios. Luego la voluntad divina es una voluntad “inteligente” y, por consiguiente, no arbitraria. Cfr. sobre este tema, Alessandro GHISALBERTI, *As raíces medievais do pensamento moderno,* cit. en nota 36, capítulo dedicado a Ockham.

y el *Breviloquium de principatu tyrannico*, descubierto en 1928 por Richard Stolz, inacabado, cuya autenticidad se discutió mucho hasta que finalmente ha sido aceptada. El *Breviloquium* fue compuesto durante el pontificado de Benedicto XII, probablemente entre 1339 y 1340[54].

El *Breviloquium*[55] representa, seguramente, la expresión más sintética y precisa de la filosofía política de Ockham. Él mismo lo reconoce, cuando afirma, en el prólogo, que "quien descubra que se pasan aquí por alto ciertas cosas discutidas, que las examine y vea en cierto diálogo, muy extenso, que comprende varios volúmenes"[56], en alusión a su *Dialogus inter magistrum et discipulum*, cuya autoría ockhamiana se atribuye a sí mismo pocas líneas después de la anterior afirmación.

Está dividido el *Breviloquium* en seis libros. Los más interesantes, para nuestro propósito, son el libro quinto y sexto. En el quinto discute el famoso pasaje lucánico de las dos espadas (Lc 22, 38). Fiel al criterio que ha asentado en varios lugares, de que la fuente principal (¿y única?) de la Revelación es la Sagrada Escritura, comenta: "En ninguna parte de la Escritura está expreso ese sentido místico con el que se afirma que por las espadas se hayan de entender los dos poderes, a saber, el temporal y el espiritual" (lib. V, cap. 5)[57]. Sin embargo, supuesto que se acepte el sentido alegórico o místico, las dos espadas podrían interpretarse, respectivamente, como el Antiguo y Nuevo Testamento, o como dos poderes puramente espirituales (por ejemplo, predicar y hacer milagros), o de otras formas diversas, pero no necesariamente en sentido filosófico-político.

En el libro sexto, capítulos tercero y cuarto (el capítulo quinto se interrumpe bruscamente, quedando el *Breviloquium* inconcluso), analiza la *do-*

---

[54] Cfr. Léon BAUDRY, *Guillaum d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, J. Vrin, Paris 1959.

[55] Citamos por Léon BAUDRY (ed.), *Guillelmi de Occam: Breviloquium de potestate papae*, édition critique, J. Vrin ("Études de philosophie médiévale", 24), Paris 1937. En lengua castellana: *Guillermo de Ockham: Sobre el gobierno tiránico del papa*, trad., est. preliminar y notas de Pedro Rodríguez Santidrián, Tecnos ("Clásicos del pensamiento", 91), Madrid 1992. Nueva edición crítica: *William of Ockham: Opera politica*, edición a cargo de Hilary Seton Offler, The British Academy, Oxford 1997, IV, pp. 79-260.

[56] "Quamobrem qui illa que hic dimissa comparuere disideraverit discussa videre dyalogum quemdam prolixissimum, in plura volumina distinctum [...] inspiciat [...]" (ed. Baudry, pp. 1-2).

[57] "Ecce duo gladii hic, probari non potest quod imperium sit a papa nec quod papa habeat potestatem temporalem quam spiritualem, quia sensus misticus ille quo dicitur quod per illos gladios intelliguntur ille due potestates, scilicet temporalis et spiritualis, non est in quacumque parte scripture expressus" (ed. Baudry, p. 136).

natio Constantini, considerándola probablemente apócrifa (lib. VI, cap. 4). Sin embargo, Ockham no rehuye la discusión, a pesar de sus sospechas; es más, incluso copia un amplio pasaje de la *donatio* en el libro VI, capítulo tercero. Considera que podría la *donatio* interpretarse según “un sano sentido” (lib. VI, cap. 5). Por desgracia, no tenemos esa interpretación prometida, porque el texto ockhamiano se interrumpe precisamente en este punto.

Para conocer su opinión sobre la “alegoría de las dos espadas” y la *donatio*, conviene ir al *Dialogus* (III *Dialogus* IIi, caps. 26-27 y 29-31), donde se hace eco de ambos temas en el contexto de la *translatio imperii*[58]. Aunque este *Dialogus* sea ligeramente anterior al *Breviloquium*, no es probable que Ockham haya cambiado de parecer entre una obra y otra.

La solución de Ockham en el *Dialogus* (cfr. cap. 30) es sutil y hábil, como lo son todas sus cosas. Sólo el pueblo romano podía transferir al papa la *potestas* y todas sus competencias; pero no podía trasladarlas o donarlas un depositario usufructuario de ellas (persona individual o moral) que, habiéndolas recibido del pueblo romano, no fuese su original detentor. El emperador (en clara alusión a Constantino) no podía, pues, trasladar al papa su potestad, toda o en parte; sólo podía hacerlo el pueblo romano. De ahí, la ilegitimidad de la *donatio*. Seguidamente señala Ockham qué competencias (en régimen de uso) podían, en tales supuestos, ser conferidas al papa, entre las cuales se hallan, evidentemente, todas las que se refieren al gobierno espiritual (es obvio que se está refiriendo a la potestad espiritual del papa en el fuero externo), pero no están entre ellas las competencias en materia estrictamente temporal.

La misma opinión puede leerse en las *Octo quaestiones de potestate papae* (segunda cuestión): al papa están sometidas todas las cosas que miran al culto de Dios y a la estabilidad de los cristianos.

---

58 Según la teoría de la *translatio imperii*, el imperio habría pasado de los romanos a los griegos, de los griegos a los francos, y de los francos a los alemanes o sajones. La legitimación de la *translatio* había que buscarla en la voluntad del pueblo romano, representado por los habitantes de la ciudad de Roma. El pueblo romano era, pues, sujeto en todo tiempo de la potestad imperial y entregaba la potestad, en todo o en parte, según las condiciones que él mismo establecía. La titularidad del *imperium* quedaba siempre en el pueblo romano. Su uso o usufructo podía pasar a otros pueblos, quienes, a su vez, podían transferir parte o toda la potestad recibida al emperador o al papa. De ahí el interés, por parte de los emperadores alemanes de la primera del siglo XIV, de ser coronados en Roma, previo reconocimiento por parte del pueblo romano. Una traducción alemana, no completa (pero con los pasajes más importantes), con excelente epílogo: Wilhelm von OCKHAM, *Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie*, selección, trad. y epílogo de Jürgen Miethke, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt ^{2}1994.

g) Marsilio vs. Ockham

Recapitulemos las opiniones de los dos defensores del emperador, Marsilio de Padua y Ockham. Desde finales del siglo XII, los curialistas venían afirmando que la *donatio Constantini* sólo había sido una restitución (una *resignatio*) al papa, de algo que a éste le correspondía por derecho divino. El papa tenía las dos espadas, decían; había entregado una, la temporal, pero podía recuperarla "maxime ratione peccati", según el argumento de Alejandro IV contra el emperador Federico II. Por tanto, la *donatio* habría supuesto el reconocimiento, por parte de Constantino, de que su *imperium* era ilegítimo, y, con la *donatio,* había pretendido legitimar su propio poder temporal.

Marsilio, en cambio, había sostenido, partiendo de la *donatio,* que las pretensiones pontificias se apoyaban solamente sobre la voluntad humana, la del pueblo romano; las pretensiones papales carecerían, pues, de fundamento escriturístico o revelado.

Aunque duda acerca de la autenticidad de la *donatio*, Ockham se aviene, a pesar de todo, a discutir sobre ella y a partir de ella. Niega, sobre todo en el *Dialogus,* que la *donatio* haya sido una *resignatio,* o sea, una restitución del emperador a un detentador original injustamente desposeído. Sólo fue una *concessio,* movido Constantino por su *devotio* al papa Silvestre y por su *munificentia*. En consecuencia, los infieles, fuera, por tanto, de la Iglesia Católica, tuvieron y pueden tener verdadero imperio, verdadero poder temporal, verdadera jurisdicción temporal y verdadera potestad de la espada material, como comprobaremos a continuación.

La autoridad papal es, pues, puramente religiosa y espiritual, aunque tenga también alguna potestad temporal sobre determinados bienes físicos o materiales. La tiene sólo en orden al fin espiritual y en la medida en que esa potestad temporal es necesaria para el cumplimiento de su alta misión con vistas a la salvación eterna de los fieles. Conviene recordar, con todo, que tal potestad temporal es de origen humano y su uso le ha sido transferido al papa por el emperador. El emperador, a su vez, ha recibido su potestad del pueblo romano, y no puede transmitirla más que en conformidad con el mandato recibido.

En suma, Ockham no impugna la institución divina del papado, ni su derecho a regir los asuntos espirituales, conforme a la ley divino-positiva y al derecho natural; pero se opone vigorosamente a las pretensiones de la curia aviñonesa, de intervenir también en los asuntos temporales, especialmente en el *imperium,* sobre el cual no tiene ningún poder, ni por derecho de gentes, civil o canónico, ni en virtud de la costumbre. No pretende subordinar la

Iglesia al imperio, salvo en casos excepcionales, en los que las circunstancias justifiquen una intervención, y viceversa; lo que él preconiza es una coordinación y cooperación de ambas potestades o poderes.

h) Las condenas del ockhamismo[59]

El proceso contra Guillermo de Ockham, que había comenzado en la corte pontificia de Aviñón en 1324, concluyó con una sentencia relativamente benigna: de los 51 artículos denunciados por Juan Lutterell, que había sido canciller de la Universidad de Oxford de 1317 a 1322, y que en ella había enseñado como maestro, sólo siete fueron condenados por heréticos. La comisión nombrada por el papa Juan XXII había advertido que lo más peligroso de la doctrina ockhamiana era su lógica, y concretamente su doctrina de la “suppositio”. La “suppositio” asumía la función de determinar a nivel lingüístico qué predicaciones son correctas, para distinguirlas de las incorrectas y, por tanto, qué proposiciones son verdaderas para separarlas de las falsas. Las reglas de la suposición ockhamiana pueden considerarse, bajo esta perspectiva, como las reglas metalingüísticas relativas al buen uso del lenguaje filosófico y científico. Permiten la *verificación* de las proposiciones, para lo cual –y aplicando aquí la “navaja ockhamiana”– sólo son necesarias dos *res* (un sujeto y un predicado). Los censores de Aviñón intentaron, por todos los medios, ridiculizar los desarrollos lógicos del Inceptor. Pero, no lo lograron. De todas formas, y en honor a la verdad, Ockham no prescindió nunca de la referencia a la realidad, implícita en la misma verificación de las proposiciones según las reglas de la “suppositio”. (Para que pueda considerarse falsa la proposición “Sócrates es mortal” y verdadera la enunciación “Sócrates fue mortal”, es necesario que el término “Sócrates” tenga que ver con el Sócrates ateniense, contemporáneo de Platón).

A nuestro entender son más importantes, y de mayor relieve doctrinal, los planteamientos gnoseológicos de Ockham, que sus análisis lógicos acerca de la “suppositio”. Esto se advierte especialmente cuando se toma en cuenta su influencia. En efecto, a pesar de la fuga de Ockham, que podría haber contribuido al olvido de sus tesis lógico-filosóficas, sus puntos de vista se difundieron ampliamente en la Universidad de París. Una década más tarde, dos

---

[59] Cfr. Francesco BOTTIN, *La scienza degli occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Maggioli, Rimini 1982, pp. 25-66.

condenas de la autoridad universitaria, la primera de 1339[60] y la segunda de 1340[61], lo testimonian. Esta segunda contemplaba también las perspectivas de Nicolás de Autrecourt, ockhamista en sentido amplio. Nicolás, nuevamente censurado en 1346, esta vez por la autoridad eclesiástica, se retractó a finales de 1347[62].

Autrecourt se desdijo posteriormente de unas tesis y fue nombrado deán de la catedral de Metz, en 1530. Las tesis condenadas son interesantes, porque nos permiten comprobar el alcance de los desarrollos gnoseológicos y metafísicos ockhamianos. Por ejemplo: Nicolás había dicho que acerca de las cosas sólo se puede conjeturar, sin alcanzar nunca certezas; que la proposición "Dios existe" significa absolutamente lo mismo que la proposición "Dios no existe"; que no hay causalidad eficiente natural segunda; que el primer principio del conocimiento es "si algo es, algo es" (formulación del principio de identidad); que sólo la fe y el primer principio producen evidencia; etc. La más decisivo del ockhamismo, por lo que respecta a su incidencia en la comprensión del misterio revelado y en la adecuada comprensión de la realidad, reside, por tanto, en su análisis del conocimiento humano. No sólo en su particular forma de presentar la intuición intelectual, sino también en su justificación de las abstracciones individuales (que dan lugar a conceptos del singular), a partir de las cuales se alcanzan las abstracciones verdaderamente universales (que son los conceptos universales).

Como consecuencia de la condena de Nicolás de Autrecourt, también Juan de Mirecourt hubo de abandonar la docencia parisina, pero el ockhamismo no pudo ser extirpado de París, como lo prueba la carta que los seguidores de tales corrientes doctrinales dirigieron al rey Luis XI, en 1473, en solicitud de su rehabilitación, citando, entre los honorables maestros que habían profesado el ockhamismo, a Juan Gerson († 1429) y a Pedro de Ailly († 1420).

---

60 Cfr. el texto de la condena, de 25 de septiembre de 1339, en CUP II, n. 1023, pp. 485-486.

61 El texto, que data de 29 de diciembre de 1340, puede leerse en CUP II, n. 1042, pp. 505-507.

62 La cédula del papa Clemente VI, de 25 de noviembre de 1347, que contiene la retractación de Nicolás de Autrecourt, puede consultarse en CUP II, n. 1124, pp. 576-586; y una versión resumida de su rertractación, en DS 1028-1049. La censura había tenido lugar un año antes, en 1346, ante toda la Universidad congregada al efecto.

§ 96. La ciencia de los ockhamistas[63]

a) De la filosofía de la naturaleza a la nueva física

El lento desarrollo de la física experimental a lo largo del siglo XIII (experiencias ópticas de Roberto Grosseteste, análisis de química inorgánica a cargo de Alberto Magno, reglas de la investigación científica formuladas por Roger Bacon, estudios sobre la difracción de la luz preparados por Teodorico de Friburgo, etc.), tuvo una brusca aceleración entre los años 1320 y 1360[64]. El análisis lógico-lingüístico y la especulación imaginativa, facilitados por los desarrollos filosóficos elaborados por Ockham en Oxford y, después de su proceso aviñonense, extendidos también a París, posibilitaron un extraordinario desarrollo de la mecánica. De este modo, poco a poco se desplazó el interés de la razón, desde los ámbitos que trascienden la experiencia sensible, al orden propio de las ciencias particulares. La convicción de que sólo son cognoscibles los singulares; la desconfianza por el principio de (no) contradicción, que cedía su primacía al principio de identidad (por consiguiente, todo puede ser y no ser, al arbitrio, en última instancia, de la absoluta omnipotencia divina); el debilitamiento del principio de causalidad, referido a las causas segundas eficientes (sólo podemos establecer con certeza secuencias, pero no dependencias causales); la convicción de que las leyes universales se determinan a partir de la observación de muchos casos particulares (o, expresado en otros términos, que los conceptos universales se obtienen a partir de muchas abstracciones individuales); la reducción de las

---

[63] Cfr. Constantin MICHALSKI, *La physique nouvelle et les differents courants philosophiques au XIVè siècle* (1928), en Kurt FLASCH (ed.), *Konstanty Michalski. La philosophie au XIVè siècle*, Minerva, Frankfurt 1969, cap. IV: "La physique nouvelle", pp. 253-277; Pierre DUHEM, *Le Système du monde*. *La physique parisienne au XIVè siècle*, Hermann, vols. VII (Paris 1956), VIII (Paris 1958), IX (Paris 1958); James A. WEISHEIPL, *La teoría física en la Edad Media* (1959), trad. cast., Columba, Buenos Aires 1967; Francesco BOTTIN, *La scienza degli occamisti*, cit. en nota 59, pp. 239-276; Anneliese MAIER, *Scienza e Filosofia nel Medioevo. Saggi sui secoli XIII e XIV*, trad. ital., Jaca Book, Milano 1984, passim; y Carlos MÍNGUEZ PÉREZ, *De Ockham a Newton: la formación de la ciencia moderna*, Cincel, Madrid 1986, passim.

[64] Anneliese MAIER ha descrito dos momentos estelares de la física: uno en el siglo XIV y otro en el siglo XVII. Cfr. *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Roma 1949, p. 249. Sobre Witelo (ca.1230-ca.1275), filósofo polaco que estudió según métodos experimentales los fenómenos de la difracción de la luz, cfr. Eugenia PASCHETTO, *Il "De natura daemonum" di Witelo*, en "Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino", 109 (1975), 231-271; e ID., *Natura e ruolo dei demoni negli scritti di Witelo e di Pietro d'Abano*, en "Filosofia", 2 (1983) 153-168.

evidencias a los solos órdenes de la fe y del primer principio, tomado como primer principio en sentido absoluto; etc., contribuyeron a tal despegue.

Este desplazamiento de intereses perjudicó a las ciencias que transcienden la experiencia sensible, particularmente a la primera de ellas, que es la Metafísica (tomada tanto en sentido tomista como escotista), pero tuvo efectos beneficiosos en el conocimiento experimental de la naturaleza. No debería haberse llegado a tal oposición, pero las cosas se produjeron de este modo. En otros términos; la adopción unilateral del método científico experimental, que se acentuaría en las siguientes generaciones, permitió el despegue de las "ciencias particulares de la naturaleza", a costa de la especulación metafísica y, por consiguiente, de la investigación teológica[65].

Es obvio que la historia podía haber seguido otros derroteros, en que lo "nuevo" se presentase como conciliable con lo "viejo". Habría sido deseable una conciliación no excluyente de los nuevos intereses científicos con la aceptación del legado filosófico de los siglos XII y XIII, bien fundado en Platón y Aristóteles; un reconocimiento de que las evidencias metafísicas se conjugan sin problemas con las evidencias físicas; una confirmación de que la inteligencia humana podía alcanzar no sólo el ámbito de lo suprasensible, sino también el orden de lo sensible inmediato y fugaz, aunque por distintos caminos.

Sin embargo, y por causas múltiples, el aprecio y acogida de las novedades físicas (al menos de muchas de ellas) se presentó en oposición dialéctica frente a la tradición filosófica. Quizá la arrogancia (?) con que algunos novatores criticaron a sus antecesores, las tensiones políticas entre el imperio y el papado, las impresionantes catástrofes naturales que se cernieron sobre la población europea, la Guerra de los Cien Años, el exilio de Aviñón, etc., pudieron enrarecer tanto el ambiente, que el discernimiento no resultó entonces posible. En todo caso, el desarrollo de las nuevas ciencias no fue ni sereno ni pacífico.

En tal contexto, el "movimiento", el "tiempo" y el "espacio" dejaron de interesar como temas filosóficos –cuál es su naturaleza, qué son, por qué

---

[65] Conviene no confundir tres discusiones historiográficas. Una, sobre si hubo o no solución de continuidad entre las ciencias filosóficas y las ciencias particulares de la naturaleza; otra, sobre la continuidad o discontinuidad entre la nueva física bajomedieval y la posterior ciencia moderna; y una tercera, acerca de la continuidad o discontinuidad entre el Bajo Medievo y el Humanismo renacentista. Del primer debate y el segundo nos ocuparemos seguidamente, en este epígrafe, aunque sólo someramente. De la tercera polémica, con implicaciones teológicas y anterior en el tiempo a las otras dos, puesto que estalló ya a finales del siglo XIX (Jacob Christoph Burckhardt, Wilhelm Dilthey y Konrad Burdach), trataremos en el próximo capítulo *infra*.

un móvil se mueve–, ya que los términos abstractos que se emplean para denominarlos no expresaban –según los ockhamistas– realidades, pues tales términos carecen de suposición. Sólo los términos concretos son aptos para originar verdaderas suposiciones. Ya no preocupará, pues, qué sea el movimiento, sino cuánto se mueve un sólido, con qué velocidad y durante cuánto tiempo. Y puesto que los términos pueden combinarse en lugar de las cosas, y la ciencia verdadera surge, no de la adecuación del razonamiento con la realidad extramental, sino sólo por la verificación de las proposiciones, la especulación científica tenía ya la puerta abierta a la especulación imaginativa, con tal de que se observasen siempre las leyes propias de la lógica terminista. El carácter absoluto de un conocimiento universal y cierto, tal como había sido propuesto por Aristóteles, iba a ser sustituido, merced a la influencia de Ockham, por un conocimiento intuitivo empírico y por un conocimiento lógico de las relaciones entre las cosas.

El desarrollo de la mecánica (cinemática y dinámica) comenzó en Oxford, sobre todo en el ambiente del Merton College. Y las especulaciones mertonianas, denominadas bien pronto *anglicae subtilitates*, pasaron posteriormente a París, donde provocaron muchos recelos en la autoridad eclesiástica, porque ni los maestros de París, ni quizá tampoco los de Oxford, habían advertido que los recientes avances de la nueva física eran de distinto orden que la filosofía de la naturaleza hasta entonces cultivada y que, por tanto, sus descubrimientos no podían extrapolarse al campo metafísico. No acertaron a comprender que tales elecubraciones físicas podían plantear nuevos e interesantes problemas filosóficos, pero que ellas no eran aptas por sí mismas para resolverlos, pues ya la rama de las ciencias físico-matemáticas había comenzado a desgajarse del tronco de la filosofía[66].

Se ha discutido mucho, no sólo sobre la separación, obrada a lo largo del siglo XIV, entre la filosofía de la naturaleza y la nueva física, sino también sobre la continuidad entre la nueva física bajomedieval y la ciencia moderna representada por los estudios de Copérnico († 1543) y Galileo Galilei († 1642)[67]. La tesis continuista fue defendida por Pierre Duhem, en sus ya célebres *Études sur Léonard Da Vinci*[68]: la mecánica de Galileo no sería otra

---

[66] Cfr. Mariano ARTIGAS, *Filosofía de la ciencia experimental*, EUNSA, Pamplona ^{3}1999, *passim*. Véase también Carlos Javier ALONSO, *Historia básica de la ciencia*, EUNSA, Pamplona 2001, pp. 233-245, donde estudia ampliamente el debate entre continuistas y discontinuistas (Duhem vs Koyré).

[67] Cfr. un buen estado de la cuestión en: Daniel A. DI LISCIA, *Movimiento, naturaleza y cosmos: de la física parisina del siglo XIV a la mecánica de Galileo Galilei*, en “Patristica et Mediaevalia”, 9 (1988) 105-108.

[68] Pierre DUHEM, *Études sur Léonard Da Vinci*, Hermann, Paris 1906-1913, 3 vols. (reimpresión de Archives Contemporaines, Paris 1984).

cosa que la culminación del proceso iniciado en Oxford y París en el siglo XIV. En la actualidad, William Wallace defiende, por ejemplo en *Prelude to Galileo*[69], una tesis mitigada, sobre la base de indagaciones histórico-filosóficas. La limitación de la continuidad consiste en que no son los autores señalados por Duhem los antecesores de Galileo, sino los profesores del Collegio Romano, que no sostenían, como aquellos, una posición nominalista o, quizá mejor, ockhamista. Por su parte, incluso quienes sostienen la tesis de la ruptura o, al menos, de la discontinuidad –tal es el caso de Anneliese Maier y fundamentalmente Alexander Koyré–, insisten en la necesidad de considerar los antecedentes físicos y filosóficos de la escolástica tardía para comprender satisfactoriamente la revolución científica dada en Copérnico-Galileo.

b) Los "calculatores" de Oxford

Pionero del movimiento de Oxford fue Tomás Bradwardine (ca.1295-1349), desde 1323 en el Merton College. Influido más por la tradición empirista oxoniense que por el conceptualismo o terminismo ockhamiano, mostró sin embargo, ciertas afinidades con el *Inceptor*[70]. Bradwardine consiguió romper el postulado aristotélico, según el cual no cabría nunca movimiento rectilíneo indefinido, porque ello supondría no sólo producir un vacío, sino salir del mundo, que es un espacio finito y limitado. ¿Por qué Dios, se preguntó, no pudo hacer primero el vacío infinito y crear después el mundo, ponerlo en él y circundarlo luego dándole un lugar?[71]. Planteada así la hipótesis de un movimiento rectilíneo indefinido, cabía indagar si existe alguna relación entre la velocidad de un móvil y la duración de su propio movimiento. Esto implicaba idear una función en la cual la velocidad de-

---

[69] William WALLACE ha tratado la cuestión en tres obras: *Prelude tu Galileo. Essays on Medieval and Sixteenth-Century Sources of Galileo's Thought*, Reidel, Dordrecht-Boston-London 1981; ID., *The Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science*, Princeton University Press, Princeton 1984; e ID., *Galileo's Logic of Discovery and Proof. The Background, Content, and Use of His Appropriated Treatisse on Aristotle's "Posterior Analytics"*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1992. Sobre Galileo véase: § 106, nota 2, *infra*.

[70] Cfr. Carlos MÍNGUEZ PÉREZ, *De Ockham a Newton*, cit. en nota 63, pp. 47-51.

[71] En el razonamiento de Bradwardine influyen dos presupuestos de la filosofía bajomedieval: uno de origen escotista (la posibilidad de trascender el infinito) y otro ockhamiano (la apelación a la omnipotencia infinita de Dios, no limitada en absoluto por nada, puesto que nada en el hacerse es contradictorio).

pendiese de la fuerza o impulso recibido y de la resistencia al movimiento. Y así Bradwardine pudo formular el célebre principio que lleva su nombre: para que la velocidad se incremente aritméticamente (1, 2, 3...), es necesario que la fuerza o el impulso aumente geométricamente (2, 4, 8...). Es decir, que la resistencia crece geométricamente cuando se incrementa aritméticamente la velocidad.

Este principio se apoyaba en el principio de inercia, formulado por Francisco de Marchia, en 1320. Marchia había sustituido la doctrina de la *virtus motiva* (cualidad impresa en el proyectil, por la cual avanza) por la teoría neoplatónica del *impetus* (teoría propuesta por Juan de Filipón en el siglo VI y redescubierta por el franciscano Pedro Juan Olivi, fallecido hacia 1298)[72]. Supuesto que los proyectiles se mueven por el impulso inicial, y no por la *virtus motiva*, el móvil tiende a conservar su movimiento. Marchia extendió este principio tanto a la mecánica que rige los cuerpos celestes, como a la que rige los cuerpos terrestres o sublunares.

Otros descubrimientos de los físicos de Oxford se refieren a los principios de acción-reacción (elasticidad de los materiales), a la medición del tiempo de un movimiento (cuestión del primer y último instante), a la medida de los cambios cualitativos por la pérdida o adquisición de cantidad, al estudio de la caída de los sólidos (cuya velocidad depende de la mayor o menor distancia al centro de la Tierra: teorema del *corpus columnare*). Pero quizá el más célebre avance de la física oxoniense fue el llamado *teorema del Merton College*, o "teorema de la velocidad media" formulado por Guillermo de Heytesbury en 1335, aunque quizá ya era conocido con anterioridad en los ambientes universitarios ingleses.

El teorema del Merton supuso el descubrimiento de la aceleración y el primer intento abstracto de medirla. El teorema afirma que es posible calcular la velocidad de un móvil que se mueve con movimiento uniformemente acelerado, a partir de la velocidad media. Para ello se valió de una serie de representaciones geométricas. Supongamos un eje horizontal, en el que se mide el tiempo. Si la velocidad fuese uniforme (tal es el caso de la velocidad media), podría representarse paralelamente al eje de tiempos, a mayor o menor distancia de éste, según sea ella mayor o no. (Esto equivale a considerar que las velocidades pueden representarse en el eje vertical o de ordenadas,

---

72 La teoría del *impetus* fue muy bien acogida en los círculos ockhamistas, bien preparados por el principio de economía metafísica: la navaja de Ockham rasuró la *virtus motiva*. Los descubrimientos de Oxford suponen un gran avance teórico en el estudio de la noción de medida del tiempo y del movimiento. Sobre este tema cfr. Jürgen SARNOWSKY, *Zur Messung von Zeit und Bewegung: einige spätscholastische Kommentare zum Ende des vierten Buchs der aristotelischen Physik*, en MM 16/1 (1983) 153-161.

cuyo origen sería el origen desde el cual comienza a contarse el tiempo). Desde el origen de abcisas y ordenadas pueden trazarse rectas cuyo ángulo con relación a las abcisas sea mayor o menor, según que la velocidad tenga mayor o menor aceleración. Supuesto un tiempo t_h, al tiempo medio $t_h/2$ le corresponderá sobre la recta de la velocidad uniformemente acelerada un punto. Por éste puede trazarse una paralela a las abcisas, que expresa la velocidad media. Los triángulos opuestos en el punto intersección entre la velocidad media (V_m) y la velocidad uniformemente acelerada (V), son iguales. Luego puede conocerse la velocidad del móvil uniformemente acelerado en el tiempo t_h. La función sería: $Vt_h = F(V_m, t_h)$.

Conviene insistir en que los del Merton College fueron incapaces de emplear su teorema en la medición de velocidades concretas. Habría que esperar al siglo XVII. Los oxonienses utilizaron sólo ejemplos imaginados, sin acudir propiamente a la experimentación. Pero, el uso de la aritmética y del álgebra condujo a una simplificación de los eventos o cuestiones examinadas, que abrió nuevas perspectivas conceptuales a la ciencia.

c) Los físicos de París[73]

La Universidad de París mantuvo, durante el siglo XIV, y a pesar de la Guerra de los Cien Años, su primacía en el mundo cultural europeo. Junto a la tradición aristotélica, legada por los grandes maestros del siglo anterior, París experimentó la influencia del ockhamismo, presente en la corte de Aviñón, y la impronta de los “calculatores” oxonienses. Lo cual no fue obstáculo, ni mucho menos, para que la Universidad parisina creara su escuela propia en torno a sus “físicos”, entre los cuales merecen destacarse principalmente: Juan de Buridán (fines del s. XIII-1358), Nicolás de Oresme (1320-1382) y Alberto de Sajonia (ca.1316-1390).

Juan de Buridán, que fue Rector de la Universidad de París en dos ocasiones (1328 y 1340), consideró atentamente la hipótesis rotativa de la Tierra, aplicando una serie de experiencias que había llevado a cabo tras observar los movimientos del planetario. Pero descartó finalmente tal hipótesis, por considerarla contraria a la autoridad de Aristóteles y por los siguientes argumentos: si la Tierra rotase, notaríamos el viento; aumentaría la temperatura de la atmósfera por los rozamientos; y un cuerpo lanzado verticalmente

---

73 Seguimos la exposición de Carlos MÍNGUEZ PÉREZ, *De Ockham a Newton*, cit. en nota 63, pp. 51-64.

no caería en el mismo lugar. (Habría que esperar a las experiencias de Jean-Bernard Foucault, en 1851, para descubrir las relaciones entre el movimiento del péndulo y la rotación de la Tierra, intuidas por Buridán, pero desechadas por la imposibilidad de comprobarlas experimentalmente.)

Donde Buridán más sobresalió, y por lo que ha atraído más la atención de la historiografía de nuestro siglo, es por sus teorías sobre el movimiento, que abordó desde una perspectiva dinámica, a diferencia de los “calculatores” de Oxford, contemporáneos suyos, que analizaron el movimiento desde la vertiente cinemática, es decir, bajo el punto de vista de las relaciones entre las fuerzas aplicadas y las velocidades alcanzadas. En esto coincidió con su contemporáneo Francisco de Marchia. Según Buridán, no es el aire el que impele la flecha por medio de torbellinos, como lo había pensado Platón; ni la cualidad de movimiento conviene al aire, de modo que se trasmite de parte en parte de éste, arrastrando a la flecha, como había estimado Aristóteles; sino que el motor trasmite una fuerza al móvil (no al aire). Esta fuerza se denomina *impetus* y despliega una cualidad en el móvil, que mantiene la dirección y la velocidad impresas. Cuanto mayor sea la materia y la velocidad del cuerpo, mayor es el *impetus*; y menor, cuanto mayor sea la resistencia que se le opone.

Nicolás de Oresme (ca.1325-1382), del Colegio de Navarra en París, que dirigió desde 1356 a 1361, fue profesor de aquella Universidad y discípulo de Juan de Buridán. Desde 1348 había enseñado artes, hasta que lo apartaron de sus tareas docentes su dedicación a las tareas que el rey le encomendó. Sus aportaciones matemáticas fueron importantes, especialmente en el uso de los número fraccionarios como bases y exponentes de relaciones algebraicas (por ejemplo, 4/1 elevado a 1/3). Estableció también las reglas para multiplicar o dividir números fraccionarios. Estudió, además, cómo formular de modo más adecuado los números irracionales, es decir, aquellos números que no tienen una expresión decimal exacta o que no corresponden a una fracción exacta (en número π, por ejemplo). Le interesó así mismo la formulación de las probabilidades, el tema de las series matemáticas infinitas, etc. Se aplicó muy seriamente al estudio del movimiento uniformemente acelerado y al análisis del vacío. Se mostró partidario del giro de la Tierra sobre su propio eje, adelantándose a muchas consideraciones de Copérnico; también parece haber sido precursor de Descartes, al iniciar una incipiente geometría analítica. Algunos estiman que formuló geométricamente el llamado “teorema de la velocidad media” antes que los “calculatores” de Oxford, anticipándose incluso a Galileo al establecer la ley del espacio recorrido por un móvil en un movimiento uniformemente acelerado (§ 106 nota 2). Galileo, al describir sus experimentos, diría, casi tres siglos más tarde, que

su objetivo era comprobar que la aceleración de los cuerpos en su caída seguía la ley expresada en el teorema de la velocidad media; y su exposición iría acompañada de la misma representación geométrica que había ideado Oresme[74].

Finalmente, Alberto de Sajonia, que fue Rector de la Universidad de París y después de la de Viena, también alumno de Buridán, manifestó un gran interés por las matemáticas, y se ocupó del giro de la Tierra, que descartó por parecidos argumentos que su maestro. Constituye uno de los principales transmisores del saber físico de la época, y fue un gran admirador de los mertonianos.

§ 97. Jean Charlier de Gerson (1363-1429)[75]

La última gran figura bajomedieval fue Jean Gerson, pre-renacentista, por tanto, y verdadero "espejo de su época". Nació cerca de Reims, de humilde familia campesina. Fue sacerdote. Diplomático al servicio del Rey Carlos VI en la corte pontificia de Aviñón. Canciller de la Universidad de París, desde 1395, cargo en que sucedió a su maestro y amigo Pedro de Ailly. Fue fundamentalmente un teólogo de corte conciliarista y un místico[76], aunque escribió obras en las que demuestra una penetración filosófica notable[77], tales como *De modis significandi propositiones quinquaginta* y *De concordia metaphysicae cum logica*, ambas redactadas en 1426. Importante, por su significación histórica, fue su *De consolatione theologiae* (1418), réplica a la *De consolatione philosophiae* de Boecio, escrita en los albores de la Edad Media. Sus obras completas, que llenan once volúmenes en diez tomos, han sido editadas por Palémon Glorieux (DDB, París 1960-1973).

---

[74] Cfr. Mariano ARTIGAS, *Nicolás Oresme, gran maestre del Colegio de Navarra, y el origen de la ciencia moderna*, en "Príncipe de Viana (Suplemento de Ciencias)", 9/9 (1989) 297-331; y Daniel A. DI LISCIA, *Aceleración y caída de los graves en Oresme. Sobre la inaplicabilidad del teorema de la velocidad media*, en "Patristica et Mediaevalia", 13 (1992) 61-84 y 14 (1993) 41-55.

[75] Cfr. Palémon GLORIEUX, *Introduction général*, en *Jean Gerson. Oeuvres complètes*, DDB, Paris 1960, vol. I, pp. 105-139. Vid. también ID., *Gerson (Jean)*, en DSp 6 (1967) 314-331.

[76] Cfr. André COMBES, *La Théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, DDB, Paris 1963.

[77] Cfr. André COMBES, *Jean Gerson, Commentateur dionysien*, J. Vrin, Paris ^{2}1973, pp. 381-386.

Dos temas inquietaron a Gerson. La indistinción entre metafísica y lógica, en la que habían incurrido los pensadores terministas del siglo XIV, que era la causa de que tantos problemas metafísicos fuesen resueltos por la vía de la lógica; y la desconcertante pervivencia del hiperrealismo medieval (cfr. §§ 42 y 43), según el principio: “Quicquid intellectus cognoscit universaliter vel abstractive vel praecisive, habet correspondentia talem in re, sicut in Deo” (lo que conoce el intelecto por medio de la abstracción [es decir, las esencias universales], existe de tal manera en el mundo extramental, como existe en la mente divina). Su oposición al hiperrealismo, cuyo primer y más peligroso representante descubría en Juan Escoto Eriúgena, inclinó sus simpatías hacia ciertas tesis terministas del ockhamismo. Pero fue terminista sólo de circunstancias, puesto que rechazó de ese sistema filosófico –que en sus posiciones extremas comulgaba con el nominalismo– bastantes de su puntos de vista fundamentales.

En teodicea mantuvo también doctrinas bastante eclécticas. Se adhirió resueltamente a las pruebas de la existencia de Dios de San Anselmo y de San Buenaventura, basadas en la idea innata de Dios, aunque no excluyó otro tipo de demostración. Sin embargo, en discusión con los filósofos de su tiempo, se opuso a un análisis de la idea de Dios como si fuese una naturaleza perfectamente accesible a la razón humana. Pensó que la teodicea elaborada por muchos teólogos de finales del siglo XIII y del siglo XIV no respetaba adecuadamente el misterio divino. En este tema le parecía modélico el opúsculo de San Buenaventura, titulado *Itinerarium mentis in Deum*, obra que está más cerca del conocimiento místico de Dios, que del conocimiento racional. A pesar de sus simpatías por el Doctor Seráfico, se apartó de las tesis más o menos platonizantes, que consideraban a Dios como el *bonum diffusivum sui*, y de otras formalizaciones del constitutivo metafísico de Dios. Tales formalizaciones suponían, según el canciller Gerson, cierto necesitarismo en la divinidad. El canciller definió a Dios (el tema de su constitutivo metafísico o formal) como la pura y absoluta libertad, de modo que todo lo de Él es imprevisible. De ahí sus simpatías por la teodicea ockhamista, que consideraba a Dios siempre bajo el aspecto de la voluntad absolutamente omnipotente.

CAPÍTULO XIII

EL RENACIMIENTO

§ 98. El marco histórico de la filosofía renacentista

El desarrollo de la filosofía renacentista está condicionado por una serie de acontecimientos ocurridos en los siglos XIV y XV. Como se sabe, el papa Clemente V (1306-1316) trasladó la sede pontificia a Aviñón, inaugurando así el largo período aviñonense, que se conoce con el nombre de "Cautividad de Babilonia", y que abocó en el doloroso Cisma de Occidente (1378-1418). Al ser designado el papa Urbano VI, sucesor de Gregorio XI, que había regresado a Roma, un consistorio cardenalicio eligió, en el mismo año de 1378, a otro papa, que tomó el nombre de Clemente VII, instalándose en Aviñón. Hubo así dos obediencias, una romana y otra aviñonense, que dividieron a toda la cristiandad occidental. La situación se hizo todavía más dramática en 1413, cuando fueron tres los pontífices: Benedicto XIII (Aviñón), Gregorio XII (Roma) y Juan XXIII. En tal contexto este Juan XXIII convocó el Concilio de Constanza (1414-1418), legitimado por Gregorio XII, que dimitió a continuación. El citado concilio, por instancias del cardenal Pedro de Ailly, tomó un rumbo conciliarista, inaugurando el largo período en el que se discutió sobre las relaciones entre el papado y el concilio; y depuso a Juan XXIII, excomulgó a Benedicto XIII, y eligió a Martín V, dando por finalizado el cisma.

Mientras tanto habían comenzado las largas hostilidades entre Inglaterra y Francia, que se conocen con el nombre de Guerra de los Cien Años (1337-1453), desatadas cuando el inglés Eduardo III reclamó el trono de Francia, como heredero legítimo del fallecido Carlos IV. Esta guerra, en la que sobresalió Santa Juana de Arco (1412-1431), acabó con la casi total expulsión de los ingleses del actual territorio francés, al caer la plaza de Burdeos, bajo la presión de las tropas de Carlos VII. La terminación de la guerra abrió el período de las grandes nacionalidades europeas.

También en 1453 caía la ciudad de Bizancio a manos de los turcos otomanos, después de heroica resistencia. Desapareció así el último bastión del Imperio Romano de Oriente. Mohamet II entró a caballo en el interior del

templo de Santa Sofía, aventó las reliquias del altar, leyó la oración musulmana y lo transformó en mezquita. Los bizantinos, en su intento de mantener su independencia, habían fomentado las relaciones con la Europa occidental, especialmente con el papado, e incluso llegaron a firmar la unión y vuelta a la obediencia romana en el Concilio unionista de Florencia (1439). Estas relaciones con Occidente facilitaron el conocimiento de la cultura griega por parte de los latinos, especialmente de las obras de Platón.

Entre tanto había comenzado en Occidente una lenta, pero muy profunda reforma eclesiástica, que se abrió camino en medio del drama del exilio aviñonense y del Cisma. Esta reforma purificó especialmente a los eclesiásticos castellanos. A principio del siglo XIV se había producido la restauración de la Regla de San Benito. La reforma benedictina llegó a Castilla en 1390, donde también se produjo la reforma del Císter. Desde 1368 comenzó, también en tierras castellanas, la reforma de los franciscanos, sobre todo con la instauración de la Observancia, desde 1385. Fue muy destacada, en esta misma línea, la intervención de los jerónimos, fundados en Castilla durante el reinado de Pedro I (1350-1369). Ya en la segunda mitad del siglo XV, los Reyes Católicos (1479-1504) auspiciaron la reforma del clero secular y del episcopado, proseguida por Fernando el Católico al enviudar, y por el Cardenal Cisneros, cuando fue designado regente. Esta purificación del clero castellano tuvo mucha importancia a la hora de evangelizar América, descubierta por Colón en 1492.

En los Países Bajos se abría paso, mientras tanto, un importante movimiento espiritual, que se conoce con el nombre de “devotio moderna”, propugnado por Gerardo Groote (1340-1384), quien había fundado los Hermanos de la Vida Común, en 1383, donde más tarde se formaría Nicolás de Cusa. Esta espiritualidad fomentaba especialmente la vida interior por medio de la oración metódica y personal, y la práctica de las virtudes cristianas bajo la guía de un director de conciencia. Entre los primeros de este movimiento destacaron Jan Ruysbroeck (1293-1381) y Tomás de Kempis (ca.1380-1471).

Para cerrar esta panorámica del período que contemplamos, conviene recordar que el Concilio de Constanza había establecido la periódica convocatoria del concilio ecuménico. Fue convocado uno en Basilea, en 1431, pero en 1439 fue desaprobado definitivamente por el papa, debido al sesgo que tomaba. El romano pontífice reunió entonces el Concilio de Florencia (1439-1445), que en poco tiempo aprobó importantes documentos doctrinales y la unión, bien que efímera, con los griegos.

§ 99. Nicolás de Cusa (1401-1464)

a) Vida y obras

Nació en Kues, al sur del Mosela, junto a Tréveris, en 1401. Se educó con los Hermanos de la Vida Común, institución religiosa radicada en Deventer (Holanda), donde había brotado la "devotio moderna", escuela de espiritualidad que desarrollaba la oración metódica y privada e insistía en los aspectos subjetivos de la vida interior y de la conciencia. Fue, pues, Nicolás un hombre sinceramente piadoso desde su más tierna infancia, muy puesto en las actividades científicas, como las matemáticas, y en las lenguas clásicas. En 1416 pasó a la Universidad de Heidelberg, donde recibió una profunda formación ockhamista, con su lógico interés por lo inmediato y lo concreto, que tanto había contribuido al desarrollo de la nueva física en Oxford y en París. Continuó sus estudios en Padua (1417) que, en aquellos años, era el centro de la gran renovación del aristotelismo, según la pauta marcada por Averroes. Por su cercanía a Florencia, tomó contacto con el auténtico platonismo, llegado de la mano de los griegos, entonces más próximos a Occidente, dada la sofocante presión de los turcos otomanos. Finalmente se dirigió a la Universidad de Colonia (1425), donde encontró una tradición escolástica muy fuerte, y tuvo en sus manos las obras de San Alberto Magno y de Santo Tomás, y la tradición eckhartiana[1].

---

[1] Una exposición de conjunto, que todavía sigue siendo válida, a pesar de los años: Edmond VANSTEENBERGHE, *Nicolas de Cusa (Cusanus)*, en DThC 11 (1931) 601-612. También Maurice DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, París 1942; y Giovanni SANTINELLO, *Introduzione a Nicolò Cusano*, Laterza, Bari [2]1987. Sobre su vida: Erich MEUTHEN, *Nikolaus von Kues. Skizze einer Biographie*, Aschendorff, Münster [6]1985. Bibliografía en: Norbert HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit*, Aschendorff, Münster 1975, pp. 113-118; y Fritz NAGEL, *Nikolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*, Aschendorff, Münster 1984, pp. 184-187. La Editorial Aschendorff (Münster) publica la serie "Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft", dirigida por Rudolf Haubst, Erich Meuthen y Josef Stallmach (†), en la que han visto la luz diez importantes monografías sobre el pensamiento del Cusano. Para temas concretos véase los trabajos de Josef STALLMACH, entre otros: *Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues*, en MFCG 1 (1961) 52-75; *Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus*, en MFCG 4 (1961) 339-356: *Die cusanische Erkenntnisauffassung zwischen Realismus und Idealismus*, en MFCG 6 (1967) 50-54; y *Auspicios del moderno filosofar en el pensamiento cusánico* (trad. de *Ansätze* y ampliación), en "Folia Humanistica", 2 (1964) 963-975; *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtswissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster in Westf. 1989. También: Ulrich OFFERMANN, *Christus -Wahrheit des Denkens. Eine Untersuchung zur Schrift "De docta ignorantia" des Nikolaus von Kues*, BGPhMA 33, Münster in

En su *Apologia doctae ignorantiae*, que data de 1449, cita pasajes difíciles –con su propia interpretación– de Tomás de Aquino, Juan Eckhart, del *corpus dionisianum*, Algazel, Filón de Alejandría, etc., que ofrecen un marco aproximado de sus lecturas preferidas. Se conserva su rica biblioteca en su casa natal, en Kues. En ella hallamos traducciones latinas de Platón y de Proclo, con comentarios; obras de Juan Eckhart, Calcidio y Hermes Trismegistos; opúsculos de Ramon Llull y escritos de filósofos alemanes de finales del siglo XIII, como Ulrico de Estrasburgo, etc.

Fue ordenado sacerdote en 1430 y se introdujo fácilmente en los ambientes eclesiásticos, llegando a ser una persona de confianza de la Santa Sede, para la que desempeñó misiones de cierta importancia. Intervino en el Concilio de Basilea, en 1433, ofreciendo un plan de reforma de la cristiandad. En 1437 viajó a Bizancio, para preparar la unión con los griegos, que después tuvo lugar en el Concilio de Florencia (1439). Durante ese viaje vio su sistema filosófico. Recibió el capelo cardenalicio en 1450 y, en ese mismo año, fue consagrado obispo de Bressanone, en el Sud-Tirol. Murió en Todi (Umbria), en 1464.

Está en curso de publicación la edición crítica de su obra, a cargo de la Editorial Félix Meiner (Hamburgo). Hasta el presente se han publicado treinta volúmenes. Esta edición, patrocinada por la Academia de las Ciencias

---

Westf. 1991. En lengua castellana: Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ, "*Coincidentia oppositorum" e infinitud, codeterminantes de la idea de Dios según Nicolás de Cusa*, en "La Ciudad de Dios", 176 (1963) 666-698; ID., *Adecuación e identidad. Sobre la idea de verdad Santo Tomás y Nicolás de Cusa*, en "Anales de la Cátedra Francisco Suárez", (1964) 409-434; ID., *Peculiaridad de la pregunta sobre Dios según Nicolás de Cusa*, en "La Ciudad de Dios", 177 (1964) 409-434; ID., *Der Mensch als Schöpfer seiner Welt*, en MFCG 13 (1978) 159-166; e ID., *Zur Metaphysik der Macht bei Nikolaus von Kues*, en MFCG 14 (1980) 104-112. Ángel Luis González ha dirigido la edición castellana de un buen número de opúsculos cusanos, todos ellos editados por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, en "Cuadernos de Anuario Filosófico (Serie Universitaria)", y él mismo ha publicado cuatro: Nicolás de CUSA, *La visión de Dios*, EUNSA, Pamplona [4]2001; *Diálogos del idiota. El Possest. La cumbre de la teoría*, introd., trad. y notas de Ángel Luis González, EUNSA ("Colección Pensamiento medieval y renacentista"), Pamplona 2001. Otras obras de Cusa en los "Cuadernos" antes citados: *El principio* (a cargo de Miguel Ángel Leyra), Pamplona 1994; *Apología de la docta ignorancia* (a cargo de Santiago Sanz), Pamplona 1995; y *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia* (a cargo de Víctor Sanz Santacruz), Pamplona 1996; y *El don del Padre de las luces* (a cargo de Miguel García González), Pamplona 2000. Especialmente interesante es el número monográfico de la revista "Anuario Filosófico", 28 (1995/3) 543-781, dedicado a Nicolás de Cusa, cuyo editor asociado fue Angel Luis González, con colaboraciones de João Maria André, Daniel Gamarra, Juan A. García-González, el propio Angel Luis González, Rafael Hüntelmann, María del Carmen Paredes, Hervé Pasqua, Lorenzo Peña, María Jesús Soto Bruna y la edición del opúsculo de Nicolás de Cusa: *La igualdad* (traducido al castellano).

de Heidelberg, está proyectada en veintiún tomos, algunos en varios volúmenes.

b) Fuentes del pensamiento cusano

Nicolás de Cusa, que había leído a Proclo y a Eckhart, se situaba en las coordenadas neoplatónicas, pero en un neoplatonismo muy particular. Como se sabe, el neoplatonismo de Eckhart había concedido la primacía al intelecto sobre el *esse* en sus cursos parisinos de 1301, para dar posteriormente un fuerte viraje y abandonar tales posiciones (§ 91). El segundo Eckhart prefería –por ejemplo, en sus obras sistemáticas de su segunda estadía parisina (1311-1313), y en su autojustificación durante el proceso coloniense, entre 1326 y 1327– afirmar que "esse est Deus", en un sentido que excluye cualquier asomo de pan-enteísmo[2]. Pues bien, Cusa cita precisamente tal tesis en su *Apologia doctae ignorantiae,* polemizando con Enrique de Malinas: "Le leí después del corolario que pone el adversario [...]; añadiendo que Eckhart dice asimismo que el ser es Dios, y sacando de ahí la conclusión de que con eso desaparece la subsistencia propia de las cosas en su propio género [...]"[3]. Lo cual demuestra que ignoraba la interpretación no panenteísta que el propio Eckhart había dado de esta tesis suya durante el proceso inquisitorial coloniense. Cusa, por tanto, conoció la obra de Eckhart, aunque la criticó por parecerle proclive al monismo ontológico.

Así, pues, el Cusano se inscribe en la tradición neoplatónica centroeuropea, que pasa por Ulrico de Estrasburgo y Juan Eckhart, pero distanciándose de éste último, porque probablemente desconocía el giro del "segundo Eckhart". Tal distanciamiento muestra que Cusa era consciente de las limitaciones y riesgos de las formulaciones neoplatónicas, y que pretendía orillarlas. Cusa sería, por tanto, un "neoplatónico crítico", aunque neoplatónico al fin...

Como se sabe, uno de los elementos más característicos de cualquier explicación neoplatónica es la tendencia a establecer una especie de dialéctica, de carácter ontológico, en la aparición del ser y, por consiguiente, a postular un movimiento de flujo y re-flujo, en el cual el Uno tiene toda la primacía. Esto repercute evidentemente en la síntesis cusana, sobre todo en sus tesis sobre la coincidencia de los opuestos, aunque con las debidas matizaciones.

---

[2] Cfr. sobre este tema: Josep Ignasi SARANYANA, *Meister Eckhart: Eine Nachlese der Kölner Kontroverse (1326),* en MM 20 (1989) 212-226.

[3] Fdz. II, n. 3630.

También la incidencia del *corpus* dionisiano es innegable. La influencia de tal *corpus* en el Medievo alemán llegó de la mano de San Alberto Magno, que fue un devoto admirador del Dionisio, ya desde su primera estadía parisina (1245-1248). Es de suponer que llevase consigo a Colonia su admiración por el Pseudo-Areopagita, donde habría de estudiar años después el Cusano. El influjo del Dionisio en Alberto Magno nunca decayó, como advertimos en su *Theologia mystica*, donde el Doctor Universalis se hace eco de la doctrina dionisiana, según la cual la esencia divina es incomprensible. Por consiguiente, de Dios sabemos más bien qué no es..., que qué es, como repetirá Tomás de Aquino (*Summa theologiae*, I, q. 12, a. 12c), fiel discípulo, en esto, de San Alberto.

Es indiscutible que el itinerario intelectual cusano recuerda, en algunos extremos, las famosas tres vías de Dionisio; pero, cuando se observa con calma, se advierte que el Cusano va más allá. No tiene necesidad de postular una vía de eminencia; le basta con mantenerse en la negación de la negación, sosteniendo la paradoja de que todo verdadero conocimiento del Absoluto se produce en la nesciencia misma[4]. Todo conocimiento es conocimiento nesciente[5].

A propósito de esta cuestión, conviene recordar que "la entera metafísica de Nicolás de Cusa se basa en última instancia en una consideración e interpretación de lo creado, y especialmente del hombre, como *imago Dei*". Puesto que la verdad de lo creado no va más allá de su ejemplar, la verdad de la imagen no será la imagen, sino su ejemplar, del que la imagen es imagen.

---

4 Ángel Luis GONZÁLEZ, *Introducción*, en Nicolás de CUSA, *Diálogos del idiota. El Possest. La cumbre de la teoría*, cit. en nota 1, p. 23.

5 Esta ley cusana, según la cual todo conocimiento es conocimiento nesciente, se asemeja a la dialéctica moderna, pero no es todavía la "suprema ley" de los extremos opuestos, que se verificaría, según Hegel, entre ser y pensamiento. Cusa se sitúa todavía en la dialéctica entre ser y nada, o, mejor, entre ser y no-ser, que tiene matriz neoplatónica, aunque con ribetes originales. Por consiguiente, no puede sostenerse, sin más, que Cusa sea como un eslabón de la progresiva maduración del idealismo alemán. De hecho, Hegel ignoró a Cusa; y, aunque aludió a la coincidencia de los opuestos en 1817 y, posteriormente, en 1828, parece que tomó este tema de Juan Jorge Hamann (1730-1788), quien a su vez lo había recibido de Giordano Bruno (1548-1600). Hegel no conoció directamente la obra de Cusa, ni habló de él en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*. Conviene tener esto presente, para que la interpretación que se ofrezca del Cusano no sea demasiado próxima a la filosofía inmanentista, porque entonces no se haría justicia a sus propósitos filosóficos. Cfr., sobre este tema, Josef STALLMACH, *Auspicios*, cit. en nota 1, pp. 964-965; y Josep Ignasi SARANYANA, *¿Por qué Hegel admiró a San Anselmo?*, en Javier ARANGUREN, Juan Jesús BOROBIA y Miguel LLUCH (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional "Fe cristiana y cultura contemporánea"*, EUNSA, Pamplona 1999, pp. 259-266.

Ahora bien; aunque todo es imagen del Absoluto, tal imagen es más clara en el hombre, porque éste, por su *mens*, posee unas características que le asemejan más al Absoluto que las otras cosas creadas. Podría parecer que, en esto, Nicolás habría sido simple testigo de la tradición ejemplarista plenomedieval. No obstante, el ejemplarismo toma, en Cusa, una orientación característica y original. Puesto que el ejemplado (en este caso el más perfecto ejemplado, que es la *mens* humana) no puede llegar nunca a conocer perfectamente el ejemplar, porque sólo es su imagen; el ejemplar es de suyo incomprehensible. El acceso al inaccesible, que es Dios, se da, de hecho, en un conocimiento nesciente o incognoscible. Sólo la *mens*, en efecto, puede reconocerse como *imago* de la Verdad absoluta; pero, tal *imago*, precisamente por ser *imago*, es imperfecta.

Podemos concluir, por tanto, que en Cusa se aprecian dos grandes temas neoplatónicos, debidamente reformulados: 1) el Uno como principio y síntesis de todo, y 2) la imposibilidad de llegar a comprender a Dios. Seguidamente los veremos con algún detalle.

c) La coincidencia de los opuestos

En su madurez, a la vuelta del viaje a Constantinopla (1437), logró expresar su gran intuición filosófico-teológica, en su obra más importante, titulada *De docta ignorantia* (1440). De la misma forma que el cielo y la tierra se unen en el horizonte, o que una circunferencia se convierte en una recta cuando su radio tiende al infinito, así también el Uno es la síntesis de los opuestos. Este razonamiento tendría, además, importantes implicaciones apologéticas, que después se abrirían paso en un programa de paz universal, que ideó al caer Constantinopla en manos de los turcos otomanos. En Dios, pues, se da esa coincidencia de opuestos: “Llamo máximo a aquello que es lo mayor que se puede encontrar. Ahora bien, la plenitud conviene a un solo ser. Así, la maximidad coincide con la unidad, que también es entidad. Si tal unidad está universalmente libre de toda relación y de toda contracción, es evidente que nada se le opone, ya que es la maximidad absoluta [...]. Y como no se le opone nada, coincide a la vez con él el mínimo; por esto está en todas las cosas”[6].

En otros términos: todo número se construye por multiplicación de la unidad, como ya habían afirmado los pitagóricos; es decir, todo es multiplicación de unidades. Así pues, si quiero conocer la diversidad, tengo que co-

---

6 *De docta ignorantia*, lib. I, cap. 2 (Fdz. II, n. 3.546).

nocer la unidad; es más, en la unidad coinciden todas las diversidades. En última instancia, todo se reduce a conocer el Uno. La verdad consiste en la unidad[7]. (No se confunda esta reducción al Uno con el famoso principio escolástico, según el cual los trascendentales del ser se convierten entre sí: la unidad cusana no es exactamente el *unum* trascendental, del que se ocupó ampliamente Aquino en sus cuestiones *De veritate*).

Según Nicolás de Cusa han quedado demostradas la unicidad divina (sólo hay un Uno); la presencia de inmensidad (puesto que el Uno, es decir, Dios, está en todo, permitiéndonos comprender la diversidad); y la trascendencia de Dios sobre todas las cosas (puesto que la diversidad se conoce en la unidad, aunque no es la unidad). Pero han quedado demostradas en el orden puramente lógico, no en el ontológico.

El sistema cusano podría formularse, por tanto, en tres tesis: desde el punto de vista *lógico*, está claro que los opuestos se definen por lo mismo, aunque las dos definiciones mutuamente implicadas sean, en sí mismas vacías, como veremos luego[8]; desde el punto de vista *gnoseológico*, los opuestos se conocen el uno por el otro, pero el opuesto, que es negación, se conoce sólo de forma general[9]; desde el punto de vista *ontológico*, la diversidad es por la unidad, pues Dios, que es el Uno, es la causa trascendental de la diversidad.

---

[7] Cfr. Josef STALLMACH, *Nikolaus von Kues*, en Karl-Heinz WEGER (ed.), *Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon*, Herder, Freiburg in Br. 1987, pp. 260-265.

[8] Ya Aristóteles había afirmado que los contrarios se conocen por el mismo concepto. En efecto: yo sé lo que es “no-hombre” por lo que es “hombre”; se captan los contrarios por una única impresión. Pero la negación no es conocimiento determinado de nada, sino vacío, pues la negación es universal. La negación de una parte de un género permite afirmar el resto del género; pero el resto del género es, precisamente, todo lo que no es lo negado; por eso, no es nada determinado. (Como se recordará, Juan Escoto Eriúgena había construido su filosofía sobre esta misma base [cfr. § 35d]).

[9] Recuérdese, por ejemplo, la conocida paradoja de Lewis Carroll (=Charles Lutwidge Dodgson) en su *Alicia a través del espejo* (1871): el día del cumpleaños se define por los días del no-cumpleaños o incumpleaños (cap. 6: “Zanco Panco”). Por consiguiente, del mismo modo que se celebra el cumpleaños, se puede celebrar el no-cumpleaños. Es mejor celebrar el incumpleaños, porque esto supone 364 días de fiesta. Según Cusa, mucho más radical todavía, se podrían celebrar todos los días, porque el cumpleaños se conoce por el incumpleaños.

d) Sobre la comprehensión de la esencia divina

Conviene ahora exponer cómo aplica metódicamente su sistema filosófico al conocimiento de la naturaleza divina, del que ya hemos hablado someramente en el apartado dedicado a las "fuentes del pensamiento cusano". En su diálogo *De Deo abscondito* (1442), el gentil se asombra de que el cristiano adore a un Dios que ignora, y el cristiano se justifica diciendo: "porque lo ignoro, lo adoro". Si se postula, en efecto, la dialéctica entre lo Uno y lo múltiple, la afirmación de lo múltiple (en el orden lógico) comporta la negación de lo Uno, pues lo Uno desaparece tras lo múltiple (véase *supra* § 35d). Luego si afirmo las cosas, niego su principio; si niego las cosas, afirmo su principio. En el neoplatonismo –y aquí reside justamente su drama– no es posible conocer el Uno a partir de lo múltiple; o sólo es posible conocerlo genéricamente, aunque se afirme que lo múltiple deriva de lo Uno. Por ello, todos los movimientos neoplatónicos han sostenido que Dios es "lo Otro", al que se adora sin conocerle, y al que no se podrá conocer jamás, al menos en la situación de viador. No es sorprendente, pues, que Cusa tenga también una obra titulada: *De Non Aliud* (antes de 1462), en donde refleja esta espinosa cuestión.

En otros términos; la existencia del Uno viene postulada por la existencia de la diversidad, pero la misma diversidad cierra las puertas al conocimiento de la unidad: no se puede traspasar esta barrera. Los neoplatonismos no hallan la forma de relacionar los dos órdenes: el orden trascendental del existir, en el cual se inscriben el *esse* y el *unum*; y el orden predicamental de los géneros concretos de ser, en el que se hallan las esencias. (No se olvide que Santo Tomás estableció, precisamente, como constitutivo metafísico de Dios el *Ipsum Esse subsistens*, es decir, que la esencia divina consiste exactamente en existir.) Ya Plotino había afirmado, consecuentemente con los postulados de su sistema, que el Uno es inefable. Y Cusa no puede ir más allá; lo cual resulta paradójico en un filósofo animado por un espíritu apologético tan vibrante, que le llevó a afirmar que también el Corán testifica que la religión católica es la verdadera (cfr. *Cribatio Alkorani*).

§ 100. El platonismo florentino

Una serie de circunstancias históricas favorecieron el clima platonizante de la ciudad de Florencia. El ambiente principesco, señorial y eclesiástico de la ciudad (Concilio ecuménico en Florencia, de 1439 a 1443), con sus correspondientes mecenazgos; la aparición de un nuevo ideal educativo, basa-

do en el pleno desarrollo de la personalidad humana, a través del cultivo de la literatura; y la llegada a Florencia de una serie de intelectuales que supieron presentar de forma adecuada las letras griegas, particularmente los diálogos platónicos, contribuyeron al fervor platónico de la ciudad, no exento de cierto espíritu polémico con relación a Padua, donde primaba el aristotelismo averroísta[10].

En efecto, y remontándonos a los orígenes: en 1396, Manuel Chrysoloras († 1415), primer gran maestro de "griego clásico" en Occidente, comenzaba sus lecciones en Florencia. En 1423, el abad camaldulense Ambrosio Traversari, de retorno de Constantinopla, había traído todo el texto griego de Platón, que posteriormente sería traducido por Marsilio Ficino, todo ello en un ambiente de conciliación entre Oriente y Occidente. Finalmente, y por señalar sólo algunos datos más significativos, en 1440 llegaba a Italia el humanista griego Jorge Gemistos Plethón, que propondría dramáticamente la incompatibilidad entre Aristóteles y Platón, lo cual favorecería la discusión entre Florencia y Padua. Así pues, la Academia Platónica de Florencia, fundada por Cosme de Médicis (1462), e ilustrada por Marsilio Ficino, planteó una dura lucha con el averroísmo paduano, presentando al platonismo como más amigo del cristianismo.

a) **Marsilio Ficino** (1433-1499)[11] nació en Figline, en las proximidades de Florencia, en el seno de una familia modesta. Estudió en Florencia, Pisa y Bolonia, y Cosme de Médicis le tomó bajo su protección. Además de traducir todos los diálogos de Platón, también vertió las *Enéadas* de Plotino y obras de Homero, Hesíodo, Orfeo, Pitágoras, Jámblico, Porfirio, Proclo, el Pseudo-Dionisio, etc. Su obra maestra se titula: *Teología platónica o la inmortalidad de las almas y la felicidad eterna*[12]. Influido por Jerónimo Savonarola (1452-1498), se ordenó sacerdote en 1473 y llegó a ser canónigo de la catedral. Su actividad se centró principalmente en la Academia Platónica,

---

[10] Cfr. Emilio GARCÍA ESTEBÁNEZ, *El Renacimiento: humanismo y sociedad*, Cincel, Madrid 1986, caps. 4, 6 y 7, con bibliografía. Véase también: Giovanni DI NAPOLI, *La filosofía del humanismo y del renacimiento*, en Cornelio FABRO, *Historia de la Filosofía*, Rialp, Madrid 1965, I, pp. 440-447, con bibliografía. El marco general está bien presentado por Frederick COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona ^{2}1975, III, cap. XIII.

[11] Sobre la producción literaria de Ficino, cfr. Evangelista VILANOVA, *Història de la teologia cristiana. II. Pre-reforma, reforma, contrareforma*, Herder, Barcelona 1986, pp. 44-46.

[12] *Theologia platonica sive de immortalitate animarum et aeterna felicitate* (1482), obra en la que es notoria la influencia del Pseudo-Dionisio, a quien creía –contra la opinión de Lorenzo Valla– discípulo de San Pablo.

de la cual es su cofundador. Por esta Academia pasaron los espíritus más cultivados de la época, como Pico de la Mirándola y otros.

Estaba convencido de que el camino hacia Cristo (Ficino era creyente fervoroso) discurre por el platonismo y, en concreto, a través de la consideración filosófica del hombre. Por ello, concedió gran importancia a la inmortalidad del alma, a fin de mostrar su subsistencia después de la muerte y superar así el monismo averroísta. Por consiguiente, cada hombre tiene su propia alma inmortal, que no puede tener otro origen que la directa creación por parte de Dios. Su prueba de esa inmortalidad se basaba en el convencimiento de que el alma es como la síntesis o recapitulación del universo, por lo cual no puede perecer. Por eso su naturaleza es un tanto peculiar, porque está a caballo entre Dios y los ángeles, por una parte, y la naturaleza material, por otra: "Nosotros llamamos, con razón, al alma, esencia tercera o media, pues está en el medio respecto a todas las cosas y es la tercera por cualquier parte que se comience" (*Teología platónica*, III, 2). Así, el hombre es la cúpula entre los diversos estamentos de realidad. (Esta ubicación metafísica del alma, situada entre el mundo espiritual y el material, tiene antiguas resonancias medio-platónicas. Recuerda, por ejemplo, la doctrina del *noûs*, como chispa de lo divino infundida en la naturaleza humana, y la dimensión antropológica trimembre: *soma*-*psyjé*-*noûs*, tan difundida de mediados del siglo II a finales del siglo IV).

Que la realidad está estratificada es indudable, según Ficino, pues todo emana de Dios. El universo, por tanto, es concebido como una emanación de la divinidad, al modo de los neoplatónicos, si bien, para sortear el monismo panteísta –presente en algunas variantes de neoplatonismo– insiste continuamente en la creación. Su recurso al tema de los "dos actos" divinos, uno interno y otro externo, le permite justificar el dinamismo emanacionista, muy similarmente a como lo había justificado Avicena (cfr. § 58e), al tratar el tema de las diez esferas. El acto interno hace referencia al propio principio de emanación, y lo "constituye", en algún sentido. El acto externo da lugar al *exitus* o emanación propiamente dicha. Este acto externo es siempre posterior al acto interno. Por ello, la creación divina no es eterna, pues es causada, como segundo acto, por el acto primero.

Finalmente, y en consonancia con la idea del *exitus*, Ficino sostenía la total armonía del universo entero, como ya había sido expuesto por los neoplatónicos tardoantiguos, por ejemplo, por el Pseudo-Aeropagita, al tratar la jerarquización de los seres o la imposibilidad del vacío ontológico en el universo (cfr. § 23c).

b) **Juan Pico de la Mirándola** (1463-1494)[13], Príncipe de la Mirándola, Conde de Concordia, nació en Mirandola, cerca de Bolonia. Estudió en Bolonia, Padua, Pavía, Florencia y París. Además del griego, aprendió el árabe, para mejor conocer el Islam, y el hebreo, relacionándose con los círculos judíos cabalistas y con los grupos herméticos italianos. Escribió su obra más famosa, titulada: *Novecientas conclusiones de todas las ciencias. Conclusiones filosóficas, cabalísticas y teológicas*, en 1486, y convocó en Roma un gran congreso de todos los sabios del mundo, para discutir tales tesis[14]. El congreso no pudo celebrarse, porque el papa Inocencio VIII (1484-1492) condenó algunas de tales proposiciones. Huido a Francia, fue encarcelado. Puesto en libertad, regresó a Italia y se acogió a la protección de los Médicis florentinos. El Papa Alejandro VI (1492-1503) le exculpó de toda sospecha. En Florencia trabó amistad, y le siguió como discípulo, con Jerónimo Savonarola, quien pronunció su oración fúnebre, cuando murió recogido en el convento de San Marcos de Florencia. Colaboró intensamente con la Academia florentina.

Fiel a los principios humanistas, que ya habían sido expuestos por Marsilio Ficino, Pico prefirió la síntesis platónica a la síntesis aristotélica, por ser aquélla más próxima al cristianismo. Con todo, intentó una síntesis de ambas, recogiendo de Aristóteles los elementos que él consideraba mejores. Pero no solamente de Aristóteles y de Platón, también acudió al Islam y al judaísmo, para lograr una armonización universal de todos los saberes, incluidos el cristianismo. Influido por Savonarola, renunció, al final de su vida, a algunos de tales planteamientos, más o menos esotéricos y sincretistas, para centrarse más directamente en la fe cristiana, de la que estaba firmemente convencido y que practicó en grado sumo, mientras se recluía en un convento dominico.

En concordancia con su sistema universal, presentó una antropología en la que el hombre constituye un microcosmos, que es el centro del macrocosmos. No obstante estar herido por el pecado original, el hombre es capaz

---

[13] Sobre su vida y su filosofía: cfr. Emilio GARCÍA ESTEBÁNEZ, *El Renacimiento*, cit. en nota 10, pp. 109-119. Véase también: Eusebio COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento: Ramón Llull-Nicolás de Cusa-Juan Pico della Mirandola*, Herder, Barcelona 1975. Para una valoración de conjunto de su pensamiento: Evangelista VILANOVA, *Història de la teologia cristiana. II. Pre-reforma, reforma, contrareforma*, cit. en nota 11, pp. 47-49.

[14] El título de la obra es: *Conclusiones nongentae in omni genere scientiarum*. Para ese congreso romano, y como prólogo de las novecientas conclusiones, escribió una *Oratio de hominis dignitate*, que constituye el más bello manifiesto del humanismo italiano del siglo XV. Vid. Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, trad. y estudio preliminar de Adolfo Ruiz Díaz, Goncouit, Buenos Aires 1978 y; Giuseppe Tognon, La Scuola, Brescia 1987. Edición: *Oeuvres philosophiques*, ed. de Olivier Boulnois y Giuseppe Tognon, PUF, Paris 1933.

de recuperarse por su unión al Verbo encarnado, que es la plenitud perfecta del cosmos. De ahí que su misticismo –tanto el primero, quizá de tendencia hermética, como el segundo, mucho más cristiano– tenga no sólo carácter vital, sino también especulativo; es decir, no es estrictamente religioso, sino también filosófico.

Sus principales tesis filosóficas se condensan en el opúsculo *De ente et uno* (1491). Pico sostiene la distinción real entre *ens* y *esse*. Esto supuesto, considera, contra los neoplatónicos (y particularmente contra Eckhart), que el *esse* es "superior" al *unum* y, por tanto, que Dios no es superior al *esse* ni de otra condición. Contra los tomistas, en cambio, afirma que Dios es superior al *ens*. Por esta última afirmación, Pico se inscribe en la corriente neoplatónica, sobre todo del Pseudo-Dionisio, representada en el siglo XV por Nicolás de Cusa, según la cual se conoce a Dios cuando no se le conoce (carácter supraesencial de la Divinidad).

Por su primera proposición, al afirmar que Dios no está por encima del *esse*, señala que Dios es un existente. Por su segunda proposición, al sostener que Dios está por encima del *ens*, subraya que Dios supera toda esencia cognoscible. Dios es, pues, el existente desconocido... Afirmando que Dios no es el *Unum*, soslaya el riesgo de los monismos neoplatónicos.

Pico revela sorprendentes semejanzas con esa corriente postomista (cfr. §§ 82 y 83), surgida en el último tercio del siglo XIII, impresionada por la trascendentalidad del *esse* tomista, pero incapaz de comprender que el *esse* sea a la vez trascendente (porque no es un accidente predicamental) e inmanente (porque brota de los principios esenciales del ser). Esa filosofía de finales del XIII prefirió, como Pico, en lugar del par *essentia/esse*, el binario *ens/esse*. Consideradas así las cosas, forzosamente debe postularse que el *esse* sobreviene al ente como algo extrínseco y, de algún modo, accidental. Si es correcta nuestra interpretación, quedaría probada la indiscutible adscripción de Pico a la corriente platónica, pues consideraría que el existir no hace la cosa, sino sólo la pone en la existencia sublunar.

§ 101. El aristotelismo paduano

Por los mismos años en que Florencia contemplaba el renacimiento del platonismo, la Universidad de Padua asistía a un serio intento de relectura aristotélica, desde las categorías de Averroes y Alejandro de Afrodisia[15]. Era

---

15 El ambiente averroísta de Padua hunde sus raíces en los primeros años del siglo XIV, cuando Juan de Jandun († 1343), averroísta parisino, tuvo que huir de aquella ciudad y refugiar-

inevitable la rivalidad entre ambas escuelas, radicadas en ciudades tan próximas. Además, los esfuerzos apologéticos de los académicos florentinos contrastaban abiertamente con el carácter horizontalista de las especulaciones paduanas. Aunque las argumentaciones de los paduanos tuvieran siempre un fondo común crítico, no por ello fueron sus mantenedores menos creyentes que sus colegas florentinos. Vamos a centrarnos en Pomponazzi y Cayetano, que coincidieron en Padua durante varios años, siendo profesores de aquella Universidad (1492-1497), y se influyeron mutuamente.

a) **Pedro Pomponazzi** (1462-1525) nació en Mantua y estudió en Padua, donde enseñó desde 1488 y allí obtuvo su cátedra de Filosofía natural en 1495. En 1509 abandonó Padua, poco segura políticamente, y pasó a Ferrara, donde también enseñó. Finalmente se incorporó a la Universidad de Bolonia, en 1512.

Bolonia, donde impartió cursos sobre Aristóteles hasta el final de su vida, estaba emplazada en los Estados pontificios. Por eso, cuando en 1516 publicó su célebre *Tractatus de immortalitate animae*, algunos eclesiásticos pretendieron que fuese encausado por la Inquisición, por una supuesta contradicción entre sus tesis y la Bula *Apostolici regiminis*, aprobada por el Concilio Ecuménico Lateranense V, en 1513 (cfr. DS 1440-1441). El papa León X se resistió a ello, y finalmente se llegó a un compromiso incorporando a las nuevas ediciones del opúsculo unas *Solutiones* redactadas por el dominico Javelli, amigo de Pomponazzi. Javelli sostenía, en ese apéndice, el derecho a interpretar libremente a Aristóteles, que es lo que habría pretendido precisamente Pomponazzi. Otra obra suya discutida: *De fato, libero arbitrio, providentia libri V* circulaba en versión manuscrita desde 1520, pero fue publicada en 1556, en Basilea, es decir, como obra póstuma. También en 1520 había terminado su opúsculo: *De naturalium effectuum admirandorum causis, scilicet de incantationibus liber*, publicado póstumamente en Basilea, en 1567, que fue su única obra incluida en el Indice de libros prohibidos[16].

---

se en Padua, quizá por su amistad con Marsilio. En los años inmediatamente anteriores a Pomponazzi, debe destacarse la labor averroísta de Nicoletto Vernias, que fue profesor en aquella Universidad, de 1471 a 1499.

[16] Sobre su vida y sus obras: Fourier BONNARD, *Pomponazzi, Pierre*, en DThC 12 (1935) 2545-2546 (con bibliografía); Étienne GILSON, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'ame en Italie au début du XVI siècle*, en AHDL 36 (1961) 163-279; Emilio GARCÍA ESTEBÁNEZ, *El Renacimiento*, cit. en nota 10, pp. 120-138. Como exposición de conjunto, véase: Antonino POPPI, ID., *Causalità e infinità nella scuola padovana dal 1480 al 1513*, Antenore, Padova 1966; e ID., *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Antenore, Padova 1970. Una interesante interpretación en: María Socorro FERNÁNDEZ GARCÍA, *Al-*

En su *De immortalite animae* se propuso, a petición de un alumno suyo, averiguar cuál era exactamente la doctrina de Aristóteles sobre este tema, y qué se podía decir, desde el punto de vista estrictamente racional, sobre la misma cuestión. Para ello acudió al *De anima* aristotélico (lib. I), donde el Estagirita se había preguntado si el alma es independiente del cuerpo. Pomponazzi llegó a la conclusión de que Aristóteles "no pone otra vida, no teme otra vida". Para él, el alma es material y, por tanto, corruptible y mortal como los cuerpos. El argumento aristotélico se apoyaba, según el maestro paduano, en la necesidad que tiene el alma del cuerpo para llevar a cabo sus funciones más altas, como son el conocer y el querer. Con relación al conocer, y supuesto que el intelecto paciente es de suyo material, porque conoce lo material, también lo es el intelecto agente, ya que todo lo que depende del cuerpo es material. (No admitió la distinción tomasiana entre depender del cuerpo y ser corpóreo, pues creyó que en Aristóteles no es posible establecer tales subtilidades). En definitiva, y según el Estagirita, sería material el intelecto paciente, porque se conocen los seres materiales; y sería material el intelecto agente, porque depende de las sensaciones y de las imágenes para conocer.

Pero Pomponazzi había sido además preguntado sobre las posibilidades de la mente humana para probar la inmortalidad del alma. También en esto fue terminante: desde el punto de vista racional no puede demostrarse que el alma sea inmortal. La inmortalidad del alma es una verdad de fe, una verdad positivamente decretada por la religión. (Véase aquí el recurso implícito al tema de la doble verdad). No valen, pues, los argumentos de conveniencia basados en el deseo innato de alcanzar, en el más allá, una situación de justicia y felicidad permanentes; bastaría, según la argumentación estoica, afirmar que la virtud es premio para sí misma, y que el vicio lleva incorporado su propio castigo, para desmontar la tesis eudemonística.

Evidentemente, la doctrina pomponazziana no contradecía la definición del V Lateranense, puesto que el concilio se había limitado a definir la inmortalidad del alma intelectiva, sin decretar que fuese posible demostrar racionalmente tal inmortalidad[17]. Pero, suponía abrir un frente de agnosti-

---

gunas reflexiones sobre el averroísmo y Pomponazzi, en Jorge M. AYALA (ed.), *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso de Nacional Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval-Ibercaja, Zaragoza 1999, pp. 289-299.

[17] El pronunciamiento de la Iglesia sobre esta cuestión –la posibilidad de demostrar racionalmente la inmortalidad del alma– sería muy posterior. Tendría lugar en 1844, al censurar unas tesis de Luis Eugenio Bautain (cfr. DS 2766). En 1513 sólo enseñó que el alma intelectiva es "inmortal y multiplicable, y que se halla multiplicada" (DS 1440).

cismo psicológico, suficiente para justificar la alarma de algunos pensadores de aquella hora.

Respecto a la providencia divina y a la posibilidad de casarla con la libertad humana, Pomponazzi desautorizó las tesis aristotélicas, según las cuales la providencia divina se referiría sólo a las causas universales y necesarias, no a las particulares y contingentes. (En esto se separaba de la doctrina averroísta). Al mismo tiempo, mostraba su preferencia por los planteamientos estoicos, que habían sostenido que Dios es causa de todo y, por ello, causante también del mal. Pero, al constatar que la Iglesia condena el fatalismo estoico, volvía a aplicar el mismo criterio de solución que ya le habíamos visto al tratar sobre la inmortalidad del alma: estamos obligados a seguir fidelísimamente las enseñanzas de la Iglesia, lo cual no es óbice para que él considere que las explicaciones de los teólogos sean más propias de unos charlatanes que de unos verdaderos científicos. (De nuevo, pues, el contraste entre la fe y los argumentos de razón, y el sometimiento ciego o fiducial a la autoridad Iglesia.)

Finalmente, en el *De naturalium effectuum* abordó el tema de los milagros y demás acontecimientos extraordinarios, que atribuyó sólo y exclusivamente a causas naturales desconocidas.

Pomponazzi fue, por tanto, un claro exponente de la autonomía de la investigación filosófica frente a las razones de la ciencia teológica y, en general, de la fe; y, en tal sentido, expresó las más puras esencias del filosofar averroístico, tal como el averroísmo había sido recibido en algunos medios universitarios franceses e italianos. Por otra parte, y para salvaguardar su fe –y para no incurrir en censuras inquisitoriales– Pomponazzi subrayó la necesidad de someterse totalmente a los dictados de la fe, continuando la vía ockhamista de presentar la fe como una actitud puramente ciega y sumisa, no razonada y al margen de cualquier posible justificación. Obviamente, el camino de la modernidad estaba abierto[18]. Algunos pensadores europeos comenzaban a transitar la senda que habría de conducir a la fe puramente fiducial..., y al desprecio de la especulación teológica basadas en argumentos filosóficos.

b) **Tomás de Vío** (1468-1534), llamado también Cayetano, por haber nacido en Gaeta (Italia), entró a los dieciséis años en la Orden dominicana. Estudió en Nápoles, Bolonia y Padua. Se graduó en Padua y obtuvo en aquella Universidad su cátedra de metafísica tomista, en 1494, que abandonó en 1499. De 1500 a 1518 ocupó distintos cargos en la Orden, entre ellos el

---

[18] Cfr. Battista MONDIN, *Corso di storia della filosofía*, Massimo, Milano 1984, II, p. 9.

de maestro general (desde 1508). Su generalato fue muy fecundo, impulsando la reforma de la Orden e insistiendo en el carácter intelectual de la formación dominicana. Un episodio notable tuvo lugar en 1513: habiéndose propuesto el Concilio Lateranense V condenar las doctrinas averroístas negadoras de la inmortalidad del alma, y queriendo imponer a los profesores de filosofía que no se limitasen a combatir a los averroístas, sino que además expusiesen y demostrasen la fe católica en este tema, Cayetano dio su voto afirmativo en el primer caso y su voto negativo en el segundo, aduciendo que: en filosofía había que hacer filosofía, y en teología, teología. Con esta actitud, Cayetano se situaba en el nuevo ambiente filosófico que se abría paso, y manifestaba su solidaridad con el clima intelectual paduano, donde él mismo se había formado. Fue creado cardenal en 1517, y durante los años 1518 y 1519 actuó como legado pontificio en Alemania, y se entrevistó con Lutero, sin éxito.

No hay edición completa de sus obras. Entre ellas merecen ser destacadas: *Commentarium in "De ente et essentia*" (1494/5), *De nominum analogia* (1498), *In tres libros "De anima"* (1509) y sus comentarios a la *Summa Theologiae*, de Santo Tomás, que publicó entre 1508 y 1522[19].

Uno de los temas que más ha llamado la atención ha sido la actitud –mejor, el cambio de posición– de Cayetano en el tema de la inmortalidad del alma humana[20]. Como se sabe, fueron tres las etapas de Cayetano en este tema: entre 1503 y 1507, al comentar la primera parte de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, demostró claramente la inmortalidad del alma por tres argumentos: por las operaciones del alma, que presuponen su inmaterialidad; por el deseo natural de la inmortalidad; y por la gradación ontológica de los seres... En 1509, al comentar el *De anima* aristotélico, se-

---

[19] Sobre su vida y sus obras: Pierre MANDONNET, *Cajétan*, en DThC 2 (1932) 1313-1329, con bibliografía. Véase también: Carlo GIACON, *La seconda Scolastica*: I. *I grandi commentatori di san Tommaso: il Gaetano, il Ferrarense, il Vitoria*, Bocca, Milano 1944; e ID., *La segunda Escolástica. Siglos XVI-XVII*, en Cornelio FABRO (ed.), *Historia de la Filosofía*, cit. en nota 10, I, pp. 561-565.

[20] Cfr. E. VERGA, *L'immortalità dell'anima nel pensiero del Card. Gaetano*, en *Il Card. T. de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte*, en "Rivista di Filosofia neoscolastica", 27 (1953) 21-46; Étienne GILSON, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au débout du XVIe siècle*, cit. en nota 16; Juan BELDA-PLANS, *Cayetano y la controversia sobre la inmortalidad del alma humana*, en ScrTh 16 (1984) 417-422, con bibliografía; Ignacio GUIU, *¿Puede la razón demostrar la inmortalidad del alma? (Santo Tomás y Cayetano)*, en Jorge M. AYALA (ed.), *Actas del I Congreso de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval-Ibercaja, Zaragoza 1992, pp. 357-371; y Alessandro GHISALBERTI, *Fede e ragione nel 'De immortalitate animae' di Pietro Pomponazzi*, en "Studi Umanistici Piceni", 22 (2002) 195-206.

ñaló que el verdadero pensamiento del Estagirita negaba la inmortalidad del alma, aun cuando Cayetano admitía su demostrabilidad –contra los errores aristotélicos– si se echaba mano de la filosofía verdadera. En la tercera etapa, hacia 1528, y con ocasión de sus comentarios paulinos, Cayetano consideró que la inmortalidad del alma es un misterio en sentido estricto, como el de la Santísima Trinidad o el de la Encarnación, por lo que no admite demostración racional.

Se han ofrecido distintas opiniones para esclarecer el secreto de su evolución intelectual. En todo caso, parece que tal cambio ya se había producido en 1513, cuando tuvo lugar su célebre intervención en el Concilio Lateranense V. Algunos han pensado que Cayetano pudo influir en Pomponazzi, que publicó su *Tractatus* en 1516; pero más bien habría que pensar que la influencia fue de Pomponazzi en Cayetano o, incluso mejor, del ambiente paduano en ambos.

También se apartó Cayetano de Santo Tomás en el tema de la demostración de la existencia de Dios. Le parecieron insuficientes las cinco vías tomistas. Admitía que las vías concluyen la existencia de un ser superior enteramente incorpóreo, sumamente inteligente, etc. Pero se resistía a llamarle *Dios*. Tomás de Vío se manifestaba, también aquí, como un hijo de su tiempo, entroncando con la tradición, inaugurada por Duns Escoto, que subrayaba la insuficiencia de las "vías cosmológicas", y postulaba la necesidad de vías estrictamente metafísicas u ontológicas para demostrar la existencia del Ser divino. Esta tendencia, de rechazar las llamadas "vías cosmológicas", alcanzará su punto culminante, entre los escolásticos, cuando Francisco Suárez filosofe sobre la existencia de Dios, a finales del siglo XVI.

Cayetano se mostró precursor, abriendo nuevas vías especulativas, al tratar acerca del constitutivo metafísico o formal de Dios. Estimaba que la naturaleza se "personalizaba" por un modo substancial, que "terminaba" la naturaleza constituyéndola persona. Su argumento era muy sencillo: todo lo que se halla en el orden de la substancia –decía– es substancia; todo lo que se halla en el orden de los accidentes es accidente. El acabamiento de la substancia, o sea, su personalización, será, pues, un modo substancial; estará en la línea de la substancia, aunque no sea, en sentido estricto, substancia[21].

---

[21] Cfr. Eudaldo FORMENT, *Ser y persona*, Publicaciones y Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona ²1983; ID., *Persona y modo substancial*, PPU, Barcelona 1983; y Josep Ignasi SARANYANA, *Grandes maestros de la teología*, Atenas-Sígueme, Madrid-Salamanca 1994, I, pp. 177-190. Cayetano desconoció (o desechó) el orden trascendental del *esse*; por ello, no siguió la doctrina de Santo Tomás en varios temas importantes, entre ellos en la cuestión del constitutivo formal de la persona. Pensaba, más bien, que el *esse* poseía carácter predicamental. Para Cayetano, en definitiva, "el *esse* de la substancia es substancia y el esse

¿Por qué razón se apartaba Cayetano de Santo Tomás en este punto? Probablemente por su concepción de la *analogia entis*. Queriendo, en efecto, orillar tanto el riesgo del agnosticismo, que estaría implícito en la pura y total equivocidad de nuestro habla sobre Dios; como el riesgo del panteísmo, presente en la pretendida univocidad de nuestro habla, Cayetano afirmó la analogía del ente, entendida sólo y exclusivamente como analogía de proporcionalidad propia: "Por esta analogía [de proporcionalidad propia], conocemos que las entidades, bondades, verdades, etc. […]. Por lo cual, sin el conocimiento de esta analogía, se exponen desatinadamente los procesos metafísicos"[22]. Es obvio que una tal analogía, excluida la analogía de atribución intrínseca, encierra cada ser en sí mismo –al establecer que toda esencia tiene el existir que le corresponde– y limita el efectivo alcance de las cinco vías tomistas. De esta forma, Cayetano se distanciaba del genuino espíritu tomasiano, revelándose incapaz, a pesar de sus esfuerzos, de comprender el fondo de la especulación aquiniana. (Recuérdese que lo propio del tomismo es completar la posición aristotélica con el descubrimiento de la trascendentalidad del *esse*. Así pues, Cayetano sería, pura y llanamente, un aristotélico convencido, como le correspondía por haberse formado en Padua, aunque camuflado bajo ropaje tomista; o quizá, y dicho con mayor precisión, un espíritu moderno, independiente y, por lo mismo, ecléctico. La teoría de los modos sería, precisamente, una exigencia de su tomismo ecléctico, al que nos hemos referido)[23].

---

de los accidentes es accidente", diría Domingo Báñez, algunos lustros más tarde, explicando la doctrina del cardenal, al tiempo que la descalificaba. Como se sabe, la discusión sobre el constitutivo formal de la persona había sido ya muy notable, cuando Cayetano decidió encararse con ella, y todo por razones cristológicas. En Cristo, en efecto, sólo hay una sola persona, que subsiste en dos naturalezas. Por consiguiente, la naturaleza humana de Cristo no es persona humana. La pregunta viene a continuación: ¿qué le falta a esa naturaleza para que no se convierta en persona? Aquino había entendido que la naturaleza racional se constituye en persona por algo positivo: por aquello que la hace existir como naturaleza individual, por su *esse*; el *esse* de una naturaleza racional es, pues, aquello que la constituye en persona humana. En Cristo, continúa Aquino, la naturaleza humana subsiste por el *esse* divino, puesto que, en sentido propio, Cristo no tiene *esse* humano. Para Duns Escoto, la *personalitas* es algo meramente negativo, la pura incomunicabilidad de una naturaleza. En Cristo, precisamente, la naturaleza humana se comunica a la persona divina; luego no hay persona humana. En un hombre cualquiera, en cambio, su naturaleza es incomunicable; luego es persona humana. Cayetano ideó una nueva explicación, basada en los modos substanciales, que después retomaría Francisco Suárez.

22 *De nominum analogia*, cap. III (Fdz. III, n. 172).

23 Los tomistas de la segunda escolástica, entre ellos Cayetano y los miembros de la primera generación salmantina, pensaron que la "existencia" o *esse* realiza la esencia posible, es decir, la pone en la existencia. Las reminiscencias avicenianas y la aplicación indiscriminada

La posición doctrinal de Tomás de Vío, Cardenal Cayetano, marcada, como hemos visto, por una serie de vacilaciones tanto filosóficas como teológicas, incluso con cambios radicales en la forma de explicar la escatología intermedia, constituye después de todo, un misterio para los historiadores de la filosofía y un acicate a la reflexión medievalística. Como ha señalado Armand Maurer, "a pesar de su reputación de buen comentarista de Santo Tomás, hay estudios recientes que dudan acerca de la confianza que se puede tener en él como guía del tomismo auténtico"[24]. No obstante, y esto es lo paradójico, Cayetano impulsó, siendo general de los Predicadores, una profunda y duradera reforma, basada precisamente en el estudio directo del Aquinate, que él mismo comentó a diario, sin desfallecimiento, durante casi quince años. Además, sus glosas a la *Summa theologiae* fueron publicadas casi íntegramente en la edición oficial de ésta, ordenada por San Pío V (Roma 1570/1). Tomás de Vío fue, para sus contemporáneos, el verdadero autor de la renovación tomista, que tanto habría de influir en Trento, en la Universidad de Salamanca y en las Universidades americanas fundadas al socaire de aquélla. ¿Cómo pudo, pues, el tomista *par excellence* haber sido infiel al espíritu tomasiano? Es más, y como ha sostenido Gilson, ¿pudo Cayetano haber bloqueado, para las generaciones siguientes, el acceso al genuino Tomás de Aquino?

Que Cayetano ha marcado el itinerario de la manualística tanto segundo-escolástica (siglos XVI y XVII) como neoescolástica (siglos XIX y XX), llevándola por caminos ajenos a la verdadera síntesis tomasiana, parece evi-

(por no decir contrarias a la mente de Aquino) del binomio potencia-acto son evidentes. En tal contexto, y puesto que Santo Tomás había dicho que "actus essendi" es de suyo perfección sin límite, debían enseñar forzosamente que el *esse* es "coartado", como constreñido, en definitiva, limitado, al ser recibido por la esencia, que es potencia respecto al acto de ser. Por consiguiente, siendo el acto de ser y su acción de suyo infinitas, en la práctica son finitas por la finitud de la esencia. La explicación de la finitud recaía sobre la esencia. De ahí que los tomistas del XVI no se atrevieran ha afirmar la distinción real de esencia y *esse*, entendidos ambos como coprincipios metafísicos del ente. Afirmar el *esse* como distinto realmente de la esencia planteaba de nuevo el problema de la infinitud del *esse*. Ésta fue la causa, a nuestro entender, de que recurrieran a distinciones de otro orden, con tal de que no fueran distinciones de razón o meramente lógicas, para señalar que la esencia y el *esse* son distintos. Se contentaron con afirmar una distinción modal o "ex natura rei". La distinción real quedó reservada, siguiendo a Juan Duns Escoto, a la distinción entre una cosa y otra cosa.

24 Armand MAURER, *Filosofía medieval*, trad. cast., Emecé, Buenos Aires 1967, p. 348. Maurer se refiere a los siguientes trabajos, que dudan de la autenticidad del tomismo de Cayetano: Étienne GILSON, *Cajétan et l'existence*, en "Tijdschrift voor Philosophie", 15 (1953) 267-286; ID., *Cajétan et l'humanisme théologique*, AHDL 30 (1955) 113-136; y Cornelio FABRO, *L'obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste*, en "Revue thomiste", 58 (1958) 443-472.

dente, como se comprueba tanto en el tema de la analógica del ser, como en la desconfianza de algunos tomistas hacia las cinco vías, la composición trascendental del ente, la posibilidad de conocer racionalmentela esencia divina o la demostración de la espiritualidad e inmortalidad del alma humana. Con todo, su fama de auténtico tomista, o su renombre por introducir la *Summa theologiae* como libro de texto en los claustros universitarios, quizá contemporáneamente con Pedro Crockaert, no decayeron, sino todo lo contrario, como lo prueban las frecuentes citaciones de obras y opiniones suyas, no sólo en los diversos cursos dictados en el continente europeo durante el siglo XVI, sino también en las aulas americanas.

§ 102. Los gramáticos renacentistas

Si la corriente más o menos platónica, representada por el sistema cusano y por la Academia florentina, se había caracterizado por su aspiración a la unidad de los saberes, y por ciertas "iluminaciones" teológicas, intentando una *religión docta*, que sería la preconizada por la suma de la síntesis platónica con la Revelación; y si el aristotelismo paduano había abierto una fisura, casi una brecha insalvable, entre la filosofía y la teología, de modo que cada una andaban por su lado, negando la condición racional a la teología e inscribiéndola en la órbita de la pura creencia; otro movimiento, constituido por los filólogos –gramáticos y retóricos– proponía la sustitución de la función ancilar de la filosofía con relación a la teología, por la ayuda de la gramática o de la retórica a la ciencia sagrada. Este último programa fue preconizado por dos pensadores importantes: Lorenzo Valla y Erasmo de Rotterdam, cuyas doctrinas tuvieron una influencia decisiva en la constitución del mundo moderno. Otros dos pensadores se inscriben también, con todo derecho, en la corriente renovadora humanista, si bien presentan diferencias con respecto a Valla y Erasmo. Se trata del español Luis Vives, primero gran admirador de Erasmo y después escritor independiente, y del inglés Tomás Moro.

a) **Lorenzo Valla** (1407-1457)[25] nació en Roma. Enseñó retórica en Piacenza y Pavía, entre 1429 y 1431. En este último año escribió su famosa

[25] Véase, como obras de conjunto: Mario FOIS, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, P.U.G., Roma 1970; Giovanni DI NAPOLI, *Lorenzo Valla. Filosofia e religione nell'Umanesimo italiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma

obra: *De voluptate*, que reeditó al año siguiente con el título: *De voluptate ac de vero bono*. Este opúsculo le obligó a huir a Nápoles, donde entró al servicio de Alfonso V el Magnánimo, rey de Aragón, que había reunido un buen grupo de humanistas en su corte napolitana (1435-1448). Finalmente pasó al servicio de los papas, para morir en Roma, donde había obtenido una cátedra de retórica en la Sapienza (la Universidad de Roma).

Se ha discutido mucho sobre su apología del placer, ofrecida en su *De voluptate*, que corrigió y editó tres veces, matizando el título en cada ocasión. El principio de su teoría es la bondad de todo placer, incurriendo en algunas exageraciones al ejemplarizar sus puntos de vista. Parece, sin embargo, que su intención no era el puro hedonismo, como algunos han pretendido, resolviendo la moral en la utilidad, y la utilidad en el placer[26]; sino sólo reaccionar contra el rigorismo estoico y, sobre todo, contra la ascesis cristiana tal como había sido presentada por algunas corrientes de espiritualidad, que le parecían más inspiradas en el maniqueísmo que en el genuino espíritu evangélico. En todo caso, su doctrina sobre la virtud, necesaria ésta para resistir y superar determinadas situaciones y poder así alcanzar un placer mayor futuro, no estaba lejos de los ideales hedonistas del Jardín de Epicuro. Así pues, su crítica a la ascética cristiana iba más allá, al menos en los términos, de una pura reacción, y amenazaba los fundamentos del orden moral.

En efecto; Valla estimaba que la tradición medieval no había comprendido correctamente las relaciones entre virtud y felicidad, de modo que el hombre virtuoso –tal como había sido presentado por la especulación filosófico-teológica desde Severino Boecio– no es precisamente un hombre feliz. El bien de la virtud sólo hace honrado al hombre; en cambio, el bien de la felicidad le hace dichoso, pero no necesariamente honrado[27]. El ejemplo de San Pablo resulta –según Valla– paradigmático: San Pablo dice haber pasado todo tipo de fatigas (ha sido, pues, virtuoso), pero no dice haber sido feliz (!). Tampoco entendía Valla la muerte por la patria, ni, por supuesto, el martirio. Sus planteamientos, un tanto egoístas, lejos de entender el sacrificio por razones superiores, como es la mortificación para agradar a Dios, desconocían, al menos a nivel práctico, qué es la verdadera esperanza cristiana. Por ello criticó solapadamente –a veces, de forma abierta– la vida de los religiosos y de los eclesiásticos, particularmente la contemplación meditativa de la

---

1971; Salvatore I. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla. Umanesimo e filologia*, Le Monnier, Firenze 1972.

[26] Cfr. Evangelista VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, II, cit. en nota 11, pp. 43-44.

[27] Cfr. la excelente exposición de este tema en Emilio GARCÍA ESTEBÁNEZ, *El Renacimiento*, cit. en nota 10, pp. 83-87, que seguimos aquí.

clausura cristiana. (La actitud de Valla preanunciaba, pues, algunas de las posiciones que después descubriremos en Erasmo.)

Más influyente resultó, sin embargo, su descalificación de la filosofía aristotélico-escolástica. La filosofía es, como decía, un instrumento nocivo para esclarecer nuestra fe. (En concreto se refería a los *parva logicalia*, en que se mezclaban cuestiones lógicas y metafísicas, tan del gusto de los escotistas bajomedievales y de los nominalistas). Llegaba a tal conclusión al comprobar que la filosofía (es decir, la dialéctica exagerada) es incapaz de resolver el espinoso tema de las relaciones entre la omnipotencia divina y la libertad humana (cfr. su opúsculo *De libero arbitrio*, escrito hacia 1438). Es más, casi todas las herejías han tenido su origen –añadía– en doctrinas filosóficas, es decir, dialécticas. La teología debe, pues, buscar otro auxiliar más idóneo, que Valla creyó descubrir en la *retórica*, superior, por supuesto, a la filosofía aristotélica en su versión boeciana. La preocupación de Valla consiste en adquirir y utilizar un lenguaje claro e inteligible, fundado en el modo de hablar del pueblo. Por consiguiente, la lógica y la dialéctica deberán ponerse al servicio de la retórica.

De esta forma, su programa quedó establecido en los siguientes puntos: sustituir la dialéctica por otro auxiliar más acorde con la Revelación, que sería la retórica; volver a la verdad griega, es decir, a la versión griega del Nuevo Testamento, o a la lengua hebrea, en el caso del Antiguo Testamento[28]. Al mismo tiempo, repudiaba la Vulgata latina y preparaba unas *Annotationes in Novum Testamentum*, uno de los primeros ensayos modernos de crítica textual, que fueron publicados póstumamente por Erasmo de Rotterdam. Estas *Annotationes* han sido consideradas, por la historiografía, como punto de partida de la crítica escriturista “ofensiva”.

b) **Erasmo de Rotterdam** (1467-1536) fue, sin duda, la figura más destacada del movimiento humanista, y uno de los espíritus más influyentes de su tiempo[29]. Nació en Rotterdam en 1467. A los doce años comenzó su formación en Deventer, en la escuela de los Hermanos de la Vida Común. En 1486 tomó el hábito agustino en Steyn, cerca de Gouda, dedicándose, durante los cinco años de permanencia en el monasterio, al estudio de los clásicos paga-

---

28 Cfr. *ibidem*, pp. 87-97.

29 Es clásica ya la obra de Johan HUIZINGA, *Erasmo de Rotterdam*, trad. cast., Zodiaco, Barcelona 1946. Sus *Opera omnia*, en diez volúmenes, fueron editadas por Joannes Clericus, Leiden 1703-1706. Hay una reedición anastática: Hildesheim 1912-1962. La edición crítica ha comenzado (Amsterdam 1969). Además: *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, preparado por Percy Stafford Allen y terminado por su esposa y algunos discípulos, en once volúmenes, Oxford 1906-1951.

nos y a la lectura de Lorenzo Valla, que fue su ídolo de juventud. En 1492 recibió la ordenación sacerdotal, siendo secretario del obispo de la ciudad de Cambrai. Estudió en París, viajó a Inglaterra, vivió en Italia, conoció Alemania, hasta que, en 1516, Carlos V le nombró consejero suyo. Después, tuvo lugar la polémica con Lutero, estando en Basilea, donde había establecido su residencia y donde murió en 1536.

Aunque no fue un gran filósofo, tuvo una visión propia del hombre y de la historia, que resulta muy interesante, y que contribuyó a consolidar el emergente humanismo del siglo XVI. Continuando la corriente iniciada por Lorenzo Valla, propuso una alternativa a la misión ancilar de la filosofía. Era buen conocedor de los *parva logicalia*, como demuestra a lo largo de sus obras, muy particularmente en su polémica con Lutero y en su juicio sobre las obras de Melanchton[30]. Pero las subtilidades lógicas no le convencen, pues esa dialéctica es inservible para la teología y para la explicación de la Sagrada Escritura. Por ejemplo: en lógica, dos negaciones afirman; en los libros sagrados, dos negaciones expresan una negación más fuerte (cfr., por ejemplo, Lc 1, 37). De todas formas, conviene advertir que Erasmo no ha escrito nada de lógica y que ésta ocupa un lugar más bien modesto en sus proyectos de reforma.

En definitiva, la gramática debería ocupar el lugar de la filosofía (dialéctica) o, más exactamente, la historia literaria –y la crítica literaria, en su caso– en lugar de la reflexión lógico-dialéctica. Esta tesis, tan suya, se halla en una obra juvenil que tuvo, ya en vida de Erasmo, una difusión increíble: *Moriae Enkómion* (*Elogio de la locura*) (1508).

Muchas veces se ha comparado su doctrina con el pensamiento de Martín Lutero, con quien polemizó sobre la libertad, entre 1524 y 1526. Aunque es éste un tema más propio de la historia de la teología[31], vale la pena decir aquí

---

[30] Seguimos a Vicente MUÑOZ DELGADO, *Nominalismo, lógica y humanismo*, en Manuel REVUELTA y Ciriaco MORÓN, *El erasmismo en España. Ponencias del Coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez y Pelayo del 10 al 14 de junio de 1845*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 1986, pp. 109-174.

[31] Véase en lengua castellana sobre la polémica con Lutero, las siguientes monografías: Ramón GARCÍA DE HARO, *Historia teológica del modernismo*, EUNSA, Pamplona 1972, cap. II; Lucas F. MATEO-SECO, *Martín Lutero: Sobre la libertad esclava*, EMESA, Madrid 1978; y Emilio GARCÍA ESTEBÁNEZ, *El Renacimiento*, cit. en nota 10, pp. 139-157. El *De libero arbitrio* de Erasmo data de septiembre de 1524. La respuesta de Lutero, titulada *De servo arbitrio*, se publicó en diciembre de 1525. Bibliografía sobre las ideas teológicas de Erasmo, en: Jean-Pierre MASSAUT, *Humanisme et spritualité chez Erasme*, en DSp 7 (1968) 1006-1028. Especialmente interesante, a pesar de los años, P. GODET, *Erasme*, en DThC 5 (1924) 388-397. Cfr., finalmente, José Luis ILLANES y Josep Ignasi SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid [3]2002, pp. 130 y 139-140, donde se resume, además de la polémica de Erasmo con Lutero, la

algunas palabras, por su íntima conexión con la concepción antropológica de ambos. En todo caso, tal polémica constituye uno de los episodios más importantes para conocer la doctrina luterana sobre la predestinación y la gracia. Para Erasmo, en su *Conferencia o diálogo sobre el libre arbitrio*, terminada en septiembre de 1524, el libre arbitrio era "la facultad o capacidad que tiene el hombre de aplicarse a las cosas que miran a la vida eterna, o a las que apartan de ella". El tema de la libertad se inscribe, por tanto, en el campo de la moral, y no estrictamente en la ética, ya que el interlocutor negaba toda libertad, por estar la naturaleza humana totalmente corrompida (decía Lutero) por causa del pecado de origen. Erasmo quería destacar que el hombre pecador conserva la libertad y, por consiguiente, la capacidad de decidir en orden a su destino eterno. Hizo, en tal contexto, poco hincapié en la necesidad de la gracia sobrenatural. Por ello, algunos le han atribuido ciertas connotaciones pelagianas. Es difícil deducir demasiadas conclusiones de una obra polémica, en la que se subrayan algunos aspectos para rebatir al contrincante. En todo caso, el Roterodamo quiso presentarse a sí mismo como un campeón de la libertad y de sus derechos, frente a las tesis luteranas. El opúsculo llegó casi de inmediato a las manos de Lutero, que le contestó, en diciembre de 1525, con su célebre *La libertad esclava* (*De servo arbitrio*).

Erasmo de Rotterdam fue un espíritu inquieto y refinado; sinceramente creyente, aunque quizá poco fervoroso, si bien rectificó a medida que avanzaba en años; convencido de la necesidad de la reforma, que pretendía fomentar facilitando las fuentes antiguas de la Iglesia a todos los cristianos; impulsor de la lectura del Nuevo Testamento en su lengua original, y de la práctica de una vida espiritual simplificada, es decir, descargada de ejercicios piadosos, algunos quizá puramente externos o formalistas, que en aquellos años ahogaban las ansias de perfección de muchos; siempre propugnador de un ascetismo moderado, lejos de lo que él consideraba exageración; apasionado por San Pablo, a pesar de todo; crítico con la teología escolástica, decadente en aquellos años, antes de que emergiera la Escuela de Salamanca; irónico denostador de ciertas costumbres clericales del momento y de los vicios de los eclesiásticos; etc. Con todo, aunque su influencia en el campo religioso fue enorme, y no solamente en Europa[32], sino también en Améri-

---

discusión entre erasmistas y antierasmistas, habida en España entre 1520 y 1530, en la que intervino Francisco de Vitoria.

[32] Cfr. José GOÑI GAZTAMBIDE, *El erasmismo en España*, en ScrTh 18 (1986) 117-155 (buena información); Marcel BATAILLON, *Erasmo y España*, FCE, México ³1979 (estudio clásico, que quizá exagera la influencia de Erasmo en España; en todo caso, ofrece una excelente presentación del erasmismo, especialmente de la "philosophia Christi"); José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, II. *La Edad de Oro (siglo XVI)*, Espasa Calpe, Madrid 1979,

ca[33], no puede ser enumerado entre los grandes teólogos y filósofos de su tiempo, porque no se aplicó a la construcción de una síntesis teológica. No obstante, por su insistencia en volver a las fuentes, Erasmo contribuyó al alumbramiento de la teología barroca, de una notable erudición positiva, aunque de menor nervio especulativo que la teología escolástica, y puso las bases doctrinales de la antropología renacentista.

Muy destacada fue su labor de crítica literaria, puliendo el texto de las Sagradas Escrituras. En este sentido, Erasmo puede considerarse pionero de la exégesis moderna, más respetuoso con la tradición que su maestro Lorenzo Valla.

En cuanto a las ideas éticas, también inspiradas por Valla, se sintió inclinado a la vida tranquila y placentera, que defendió en sus escritos, aborreciendo todo lo que supusiese alguna contrariedad para los sentidos. Por ello recordaba con verdadero horror sus dos años en el colegio Monteagudo (París 1496/8), donde pasó frío y la comida no estaba cuidada; o las supuestas rigideces de la vida monástica, que procuró evitar, hasta lograr la dispensa de los votos religiosos. Su ética no fue, en ningún caso, un hedonismo más o menos puro, como el de Valla; fue más bien, sobre todo en los primeros años de su vida, antes de la polémica con Lutero, un cristianismo fácil y asequible, en el que muchos creyeron descubrir, como ya hemos dicho, una vía posible para la reforma eclesiástica, aceptable por la mayoría. Sin embargo, y como ilustra la historia, la verdadera reforma habría de venir por otros der-

---

pp. 35-55 (amplio y documentado estudio); e ID. *Historia del pensamiento español de Séneca a nuestros días*, Espasa, Madrid 1996, pp. 109-115 (extracto de la anterior monografía, aceptando las premisas de Bataillon). Para una revisión de las tesis de Marcel Bataillon, cfr. José Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, *El protestantismo castellano (1558-1559). Un "topos" (M. Bataillon) convertido en "tópico" historiográfico*, en Manuel REVUELTA y Ciriaco MORÓN, *El erasmismo en España*, cit. en nota 30, pp. 305-321; Álvaro HUERGA, *Erasmismo y alumbradismo*, en Manuel REVUELTA y Ciriaco MORÓN, *El erasmismo en España*, cit. pp. 339-356; Carmen-José ALEJOS GRAU, *Juan de Zumárraga y su "Regla cristiana breve"*, EUNSA, Pamplona 1991; Ildefonso ADEVA, *Estudio preliminar*, en su edición crítica de: Juan de ZUMÁRRAGA, *Regla cristiana breve*, Eunate, Pamplona 1994; y Josep Ignasi SARANYANA (dir.), *Teología en América Latina*, Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt-Madrid 1999, I, cap. I, pp. 49-55 (en colaboración con Carmen-José Alejos Grau) y cap. XIV, pp. 621-624 (redactado por Ana de Zaballa). Una visión general sobre la discusión de las tesis de Bataillon puede verse en: Antonio MESTRE SANCHIS, *La espiritualidad del siglo XVI. Los historiadores ante "Erasmo y España" de Marcel Bataillon*, en "Anales Valentinos", 42 (1995) 245-264.

33 Sobre su influencia en Nueva España, y los préstamos tomados por Juan de Zumárraga (criticando las tesis de Bataillon): Enrique MIRA MIRA, *Estudio histórico-genético de la "Doctrina breve" (1543/44) de Juan de Zumárraga*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1989 (*pro manuscripto*).

roteros, no por la vía erasmiana, aun cuando es preciso reconocer a Erasmo algunos aciertos parciales en su programa.

Se ha discutido mucho sobre el sentido técnico de la *philosophia Christi* erasmiana, sin que se haya llegado a un acuerdo completo entre los investigadores. Tampoco Erasmo fue demasiado explícito sobre el alcance de este sintagma, que encierra el núcleo fundamental de su programa reformador. En la *Paraclesis*, una de sus obras más leídas, al comentar el encuentro de Cristo con Nicodemo (Jn 3, 1 ss.), y fijándose en el "renasci denuo" (volver a nacer) que, según la versión Vulgata, Cristo propone a Nicodemo, Erasmo sugiere una definición de la *philosophia Christi*: "¿Qué otra cosa es la filosofía de Cristo sino un renacimiento de la naturaleza a la condición en fue creada?"[34]. (Evidentemente, tal renacimiento concuerda con el sentido literal del texto joaneo, que encuadra el diálogo de Cristo con Nicodemo tanto en el marco de la justificación primera como de una comprehensión más profunda de la Ley, guiada por el Espíritu).

El *Enchiridion militis christiani* (*Manual del caballero cristiano*) (1503), más que cualquier otro libro, popularizó este mensaje reformador. Esta obra se difundió mucho en España, sobre todo en la corte de Carlos V, cuando, traducida en 1524 por el Arcediano de Alcor, Alonso Fernández de Madrid, fue publicada en 1526. Al principio no despertó recelo alguno de la Inquisición, quizá, entre otras causas, porque el arcediano había edulcorado las expresiones erasmianas más contundentes. En el *Enchiridion*, Erasmo invita a renacer como hombre nuevo, según su interpretación del pasaje joaneo ya citado. Después confirma y arma a ese hombre nuevo contra el pecado siempre amenazante. El caballero cristiano, cuya imagen ideal traza, dispone de dos armas poderosas: la oración y el conocimiento de la ley divina. Pero, además, es necesario que tenga en cuenta las pasiones y sus propias inclinaciones. Para ayudarle en tal autoconocimiento, Erasmo esboza una clasificación de los temperamentos (con sus virtudes y vicios) y muestra con ejemplos cómo se puede sacar partido de cada uno de ellos. He aquí la *philosophia Christi*. Tal *philosophia* está contenida en los Evangelios, pero debe ser interiorizada y vivida, no sólo argumentada. Para que el mundo se haga cristiano, no hacen falta, sabias especulaciones, de las que nunca llegaron a preocuparse ni Jesucristo ni los Apóstoles: es necesario que las verdades que ellos trajeron al mundo sean recordadas sin cesar por los predicadores en sus sermones, por los maestros en las escuelas, y que inspiren la conducta de los príncipes. Si así fueran las cosas, no habría guerras ni locas persecuciones

---

34 Cfr. Bernando MONSEGÚ, *Erasmo y Vives y la "philosophia Christi" como humanismo cristiano*, en Manuel REVUELTA y Ciriaco MORÓN, *El erasmismo en España*, cit. en nota 30, pp. 357-374.

para adquirir riquezas, sino que la humanidad sería verdaderamente cristiana y no tan sólo por el nombre y las ceremonias exteriores.

Pese a ciertas afirmaciones aparentes –sostiene Monsegú– en la *philosophia Christi* de Erasmo no es la trascendencia religiosa ni la sabiduría revelada lo que se lleva la palma, sino que prevalece la sabiduría clásica y la investigación científica o racional de la fe, con mucho de libre examen y poca subordinación al medio eclesial que transmite o propone esa fe. No cultiva Erasmo el humanismo patrístico y mucho menos el escolástico, ni siquiera el de su mejor hora, sino el clásico renacentista. Cuando Erasmo presenta a Cristo como ideal y modelo de toda la humanidad, expone a Cristo como prueba de que basta al hombre volverse a su modo de ser natural, para alcanzar la perfección cristiana; la misma perfección que practicaron los "santos varones" de la antigüedad clásica (Sócrates, Virgilio y Horacio). La paciencia, pureza, caridad y tantas otras virtudes que ellos cultivaron, expresarían plenamente el ideal evangélico (sic). Muchos creyeron descubrir en el erasmismo la verdadera vía de la reforma religiosa y social que ansiaba el Viejo Continente; estimaron que ese cristianismo "moderado", que propugnaba el Roterodamo, podía ser el camino para recuperar la unidad cristiana e, incluso, intentar un diálogo con otras confesiones. Por ello, Erasmo fue el gran educador de la Europa pretridentina.

c) **Luis Vives** (1492-1540)[35] fue el filósofo más importante y representativo del humanismo español, más o menos influido por Erasmo y, sobre

---

[35] Entre los abundantísimos estudios sobre Vives y su obra, cfr. las siguientes visiones generales: Marcial SOLANA, *Historia de la Filosofía española. Época del Renacimiento. Siglo XVI*, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (Asociación Española para el Progreso de las Ciencias), Madrid 1940, I, pp. 33-208; José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid 1979, II: *La Edad de Oro (siglo XVI)*, pp. 108-120; Alain GUY, *Historia de la filosofía española*, trad. cast., Anthropos, Barcelona 1985, pp. 74-80; y José Luis ABELLÁN, *Historia del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid 1996, pp. 116-122. Vid., entre los trabajos monográficos recientes: Ángel GÓMEZ-HORTIGÜELA, *Luis Vives, valenciano, o el compromiso del filósofo*, Generalitat Valenciana (Consell Valencià de Cultura), Valencia 1991; Carlos SORIA, *Juan Luis Vives: quinientos años de eternidad*, en AHIg 1 (1992) 163-183; Isabel TRUJILLO PÉREZ, *Notas sobre el agustinismo de Juan Luis Vives*, en AHIg 1 (1992) 185-202; Ángel GÓMEZ-HORTIGÜELA, *Luis Vives entre líneas. El humanista valenciano en su contexto*, Bancaixa, Valencia 1993; ID., *El pensamiento filosófico de Juan Luis Vives*, Diputación de Valencia (Institució Alfons el Magnànim), Valencia 1998; Vicent LLORCA ALBERO, *El socorro de los pobres: libertad o regulación. El proyecto humanista de Juan Luis Vives y la crítica de Domingo de Soto*, tesis doctoral, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1998 (*pro manuscripto*), con abundante bibliografía. Una edición manual en lengua castellana es: *Juan Luis Vives. Obras completas*,

todo, por San Agustín. Nació en Valencia en 1492, de judíos conversos. Su padre, un pequeño mercader valenciano en paños y sedas, fue detenido en 1500 por judaizar, es decir, por ser judío bautizado que practicaba en secreto la ley judaica. Se libró del proceso, pero continuó judaizando, por lo que volvió a ser detenido en 1520 y condenado a la hoguera en 1524. Mientras, Luis Vives había salido de España en 1509, hacia París, por razón de estudios. Durante tres años cursó artes. En 1512 se trasladó a Brujas, donde residían numerosos españoles, y allí se estableció definitivamente, hasta su muerte, acaecida en 1540, salvo los cinco años (1523-1528) que pasó en Oxford. Durante su estancia en Inglaterra fue preceptor de la princesa María Tudor, lector de la reina Catalina de Aragón, esposa de Enrique VIII, y profesor de la Universidad oxoniense. Casó, en Brujas, en 1524, con la española Margarita Valldaura, bastante más joven que él, de la que no tuvo hijos. En 1529, la Inquisición valenciana condenó la fama y memoria de Blanquina, madre de Vives, fallecida en 1508, por haber cometido y perpetrado herejía y apostasía. Sus huesos fueron exhumados del cementerio y quemados públicamente.

Fue hombre reservado, amante de la vida hogareña, poco dado a los viajes, de salud frágil. Por carácter era contemporizador y poco proclive a la polémica. Por ello, no entró directamente en debate con Lutero. Su pensamiento fue fundamentalmente cristiano. Adoptó, en tal contexto, los ideales del primer humanismo italiano, que remonta a Francesco Petrarca (1304-1374): una prevalencia de las disciplinas retóricas y literarias sobre las ciencias naturales; un colocarse, con San Agustín, de la parte de Platón, recibido a través de la tercera generación estoica, con menoscabo de Aristóteles; la recuperación de la antigüedad clásica como modelo de la perfecta humanidad, que se abre a la dimensión religiosa; una mayor atención al mundo interior humano; la ilusión por el ideal de una Europa de hombres cultos en comunión de pensamiento; y, en definitiva, la convicción de que no es posible una verdadera especulación que no tenga en el cristianismo y en la Revelación (las Escrituras) su aspiración y su meta, renovando, de este modo, algunas facetas del agustinismo medieval. Para Vives, en definitiva, la meditación e imitación de las palabras y de los actos de Cristo constituyen la forma más alta de la sabiduría cristiana: he aquí su cristocentrismo, uno de los rasgos más característicos de su moral. Su insistencia y acierto en la intros-

---

traducción e introducción de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid 1947-1948, 2 vols. Edición latina: *Opera omnia Ioannis Ludovici Vivis, Valentini*, Generalitat de Valencia (Edicions Alfons el Magnànim), primer volumen introductorio coordinado por Antonio Mestre Sanchis, Valencia 1992. Los volúmenes II, III y IV contienen los comentarios al *De ciuitate Dei*. Esta edición ha quedado interrumpida.

pección de la conciencia, sobre todo en su *De anima et vita* (1538), le ha valido merecidamente el calificativo de “padre de la psicología moderna”.

Es innegable que este programa moral vivista ofrece muchas concomitancias con el ideal erasmista de la *philosophia Christi*. Sin embargo, Vives fue más prudente que Erasmo en sus descalificaciones de los eclesiásticos bajomedievales; y su llamamiento a la reforma católica fue más suave y equilibrado, quizá en mejor sintonía con la tradición multisecular cristiana. No obstante, sus comentarios al *De ciuitate Dei* de San Agustín fueron incluidos en el *Índice español de libros prohibidos*, de 1584, pasando al *Índice romano* ya muy tardíamente, en 1862.

Al comienzo de su carrera intelectual, Vives mostró su entusiasmo por Aristóteles, del que admiraba su claridad como pedagogo, su sobriedad, el orden expositivo y la estructura del razonamiento. Con la madurez, al escribir su *Censura de Aristotelis operibus*, aunque elogia las obras del Estagirita, las encuentra difíciles y oscuras, no tanto por el estilo, cuanto, sobre todo, por la ignorancia de las leyes naturales (no se olvide que Vives conocía ya los primeros grandes descubrimientos de las ciencias físicas, que desautorizaban tantos principios aristotélicos). Poco a poco, la posición vivista se fue endureciendo, achacando a Aristóteles ligereza al formular leyes generales a partir de pocos experimentos. En el campo de la ética o moral, se separó todavía más del Estagirita. En este ámbito reconoce que fueron Sócrates y Platón, y no Aristóteles, los que sentaron las bases para una fecunda introspección del mundo interior humano. Tampoco la lógica aristotélica se salva de la crítica, aunque, en este caso, arremete más contra los terministas (los *parva logicalia*) de su tiempo, que contra el *Organon* aristotélico. Su censura a los dialécticos (*In Pseudo-dialecticos*) data de 1519, cuando ya se había establecido en Brujas y recordaba sus años de Monteagudo en París, mientras cursaba Artes y era “torturado” con los ejercicios silogísticos y dialécticos. Hay transformar la lógica –sostenía– en un instrumento práctico y útil (la lógica nunca debe perder el contacto con la experiencia vital y concreta, con los problemas reales); los *parva logicalia* son ridículos, porque esconden un profundo desconocimiento de la gramática; conviene distinguir y separar la lógica de la retórica. De pasada ironizó y se burló del empleo de la formalización (uso de letras) en las matemáticas[36].

---

36 Cfr. Vicente MUÑOZ DELGADO, *Nominalismo, lógica y humanismo*, en Manuel REVUELTA y Ciriaco MORÓN, *El erasmismo en España*, cit. en nota 30, pp. 109-174. Un buen estudio de las críticas de Vives y Moro contra la lógica bajomedieval, puede verse en: E. Jennifer ASWORTH, *The Eclipse of Medieval Logic*, en Norman KRETZMANN, Anthony KENNY y Jan PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 787-796; Ángel d’ORS, *De mixta suppositione*, en VV.AA.,

Además de la centralidad del mundo interior, es decir, de ese giro hacia dentro, tan característico del humanismo, y de la crítica a la dialéctica, tal como venía expuesta "súmulas" de la época, en la obra vivista se aprecia un fuerte acento moralizante, recomendando la práctica de la virtud, tanto a nivel personal como social. En este último campo es notable su intervención en el tema del pauperismo con dos opúsculos: *De subventione pauperum* (1525) y *De concordia et discordia* (1529).

El tema del pauperismo dio pie a una polémica muy viva en los primeros años del siglo XVI. Lutero, en 1528, había recomendado, en su prólogo al *Liber vagatorum*, que los pobres se empadronaran y se recogiesen en su parroquia, que debía atenderles. Por ello, sobre todo a partir del Concilio de Trento, se empezó a identificar el recogimiento de pobres con la Reforma protestante, de modo que gran parte de la jerarquía eclesiástica se inclinó en favor de la mendicidad libre e incontrolada. Se decía que la prohibición de la mendicidad dificultaba las obras de misericordia, pues la fe no podía ya expresarse con obras, y que esto apoyaba el principio luterano de la "sola fe".

La polémica quedó servida. Por una parte, en favor del recogimiento (o sea, en pro de limpiar las calles de mendigos y recluirles en casas de trabajo) estuvieron Luis Vives y el benedictino Juan de Medina, éste también antes de Trento, con un libro, publicado en Salamanca en 1545, titulado: *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*. De otra parte anduvieron algunos salmantinos, entre ellos Domingo de Soto, que defendía la libertad de los pobres para fijar su residencia, como un derecho natural, y también la libertad de mendicidad.

Es notorio que la mendicidad se había disparado en el siglo XIV, como consecuencia de las sucesivas oleadas de peste, las periódicas hambrunas, provocadas por las malas cosechas, y la Guerra de los Cien Años, entre Francia e Inglaterra. En algunas ciudades de Francia, la población miserable representaba, a finales del XIV, en torno al 80% de la población. A principios del siglo XVI, las autoridades parisinas calculaban en unos treinta mil los mendigos que pululaban por las calles de la capital francesa. La ciudad de Yprés, muy próxima a Brujas, también quiso resolver el problema de la mendicidad y, acusados los munícipes de herejía, acudieron al arbitraje de La Sorbona. Vives tuvo conocimiento directo del problema y apoyó las medidas de previsión social previstas por el ayuntamiento de la ciudad de Yprés: prohibición de la mendicidad pública, asistencia organizada a los verdaderos pobres, represión de los vagabundos, y creación de una caja común y cen-

---

Comunicaciones. Encuentro de Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad Complutense, Madrid 1991, pp. 73-81.

tralizada, bajo la responsabilidad de la ciudad. Además, las limosnas se recaudarían a través de las parroquias. Alentadas por el ejemplo de Yprés, y quizá influidas por el apoyo de Vives, otras ciudades próximas, como Lovaina, Gante, Malinas, Bruselas y Amersfoot, imitaron las medidas de previsión social y promulgaron ordenanzas muy semejantes. Es obvio que, con tales planteamientos, Vives sólo podía condenar la revuelta de los campesinos (1524-1525), de carácter anabaptista, alentada por Thomas Müntzer (ca.1490-1525). También en este punto, se alineó con Lutero, aunque probablemente no debió de aprobar la sangrienta represión fomentada por el Reformador.

En 1523 Vives publicó su *De institutione foeminae christiane* (*La educación de la mujer cristiana*), obra influyente en toda Europa, que se introdujo en muchos ambientes eclesiásticos poco proclives al humanismo renacentista, porque largos pasajes pasaron a la versión castellana de *Lo libre de las dones*, de Francesc Eiximenis, escrito en Valencia hacia 1398, y traducido con el título *Carro de les donas*, en Valladolid, en 1542[37]. Vives se proponía una formación práctica de la mujer. En esta formación entraban tres ingredientes fundamentales: la virtud y las buenas buenas costumbres; la preparación profesional específica de la mujer, para la vida familiar y doméstica; y la formación cultural. Muchas apreciaciones se refieren a la vida de entonces, y constituyen lo más caduco de su ideal pedagógico. Lo más valioso y original de Vives es su defensa de la formación cultural femenina, en contra de la opinión, generalizada en su época, de que una mujer no debía ser letrada. Tal formación, según Vives, debía consistir en un moderado conocimiento de la naturaleza y de las primeras letras, que ella debía enseñar a sus hijos pequeños.

d) **Tomás Moro** (1478-1535)[38] fue el humanista inglés más destacado del Renacimiento. Nació en Londres a principios de 1478. Fue beatificado

---

[37] Cfr. David J. VIERA, *Mas sobre Vives y el “Carro de las donas”*, en “Revista Valenciana de Filología”, 7 (1975) 291-306. Sobre el imaginario femenino de Vives, cfr. Emilio REDONDO, *Juan Luis Vives,* en M.ª Angeles GALINO (ed.), *Textos pedagógicos hispanoamericanos*, Narcea, Madrid 1974, pp. 211-308.

[38] Cuatro biografías en lengua castellana son: Ernst Edward REYNOLDS, *Santo Tomás Moro*, trad. cast., Rialp, Madrid 1959; André PRÉVOST, *Tomás Moro y la crisis de la conciencia europea*, trad. cast., Palabra, Madrid 1972; Peter BERGLAR, *La hora de Tomás Moro. Solo frente al Poder,* trad. cast. de Enrique Banús, Rialp, Madrid 1993; y Andrés VÁZQUEZ DE PRADA, *Sir Tomás Moro. Lord Canciller de Inglaterra,* Rialp, Madrid 1999 (sexta edición, revisada). Una buena información bibliográfica sobre la figura de Moro, todavía actual al cabo de los años, es: José MORALES, *Un libro reciente sobre Tomás Moro*, en ScrTh 7 (1975) 259-282, especialmente las pp. 259-266. Una información breve, pero muy bien documentada, sobre la

por León XIII, en 1886, y canonizado por Pío XI, en 1935. Había estudiado Literatura y Filosofía en Oxford, y Derecho en Londres. En 1504 había sido elegido miembro del Parlamento. Contrajo matrimonio en 1505 y tuvo cuatro hijos. Habiendo enviudado, se casó por segunda vez. Intervino activamente en los negocios de la City londinense. Llegó a ser *speaker* de la Cámara de los Comunes. En 1516 escribió su célebre *Utopía*. Entre 1521 y 1529 publicó diversas obras teológicas contra Lutero. En 1529 fue designado Lord Canciller de Inglaterra. No dejó, por ello, de escribir contra las herejías del tiempo, y en 1533 apareció su *Apology*. En 1534 fue encarcelado por negarse a reconocer el matrimonio de Enrique VIII con Ana Bolena, habiendo sido declarado válido por el Romano Pontífice el anterior matrimonio del rey con Catalina de Aragón. Estuvo quince meses en prisión, donde escribió varias obras espirituales mientras se preparaba para el martirio. Tampoco quiso reconocer al rey como jefe supremo de la Iglesia en Inglaterra. Fue decapitado el 6 de julio de 1535.

Se conocen relativamente bien las influencias doctrinales recibidas. Se sabe, por ejemplo, que en la Cartuja de Londres, en 1502, tuvo a la mano las obras de Tomás de Aquino, aunque no se observa en la producción moreana una excesiva preocupación por los temas estrictamente metafísicos. Con todo, en sus obras antiluteranas, como en el *Diálogo sobre las herejías*, que data de 1529, se aprecia una vigorosa defensa de la Lógica y de la Filosofía, rebatiendo las tesis del Reformador. (Es preciso reconocer, a pesar de su poco interés por la especulación metafísica, que en sus obras polémicas antiluteranas manifiesta una preparación teológica relevante). También manejó los escritos de algunos místicos ingleses. Por supuesto, fue muy devoto de los clásicos latinos, a los que se aficionó de adolescente. Como a buen huma-

---

trayectoria intelectual de Moro: Georges MARC'HADOUR, *L'univers de Thomas More. Chronologie critique de More, Erasme et leur époque: 1477-1536*, J. Vrin, Paris 1963; José MORALES, *La formación espiritual e intelectual de Tomás Moro y sus contactos con la doctrina y obras de Tomás de Aquino*, en ScrTh 6 (1974) 439-489; Álvaro DE SILVA, *La cuestión eclesiológica en la "Responsio ad Lutherum" de Sir Thomas More*, en ScrTh 9 (1977) 1007-1040; José MORALES, *Regla de fe y lugares teológicos. Una investigación en las obras principales de Tomás Moro*, en ScrTh 9 (1977) 987-1005; y Álvaro DE SILVA, *La "Utopía" de Moro y la crisis postmoderna*, en AHIg 1 (1992) 203-235. En lengua castellana pueden leerse traducciones recientes, debidamente anotadas, con buenos estudios preliminares, de cuatro obras de Moro: *Un hombre solo: Cartas desde la Torre (1534-1535)* (a cargo de Álvaro de Silva), *Diálogo de la fortaleza contra la tribulación* (a cargo de Álvaro de Silva), *La agonía de Cristo* (a cargo de Álvaro de Silva) y *Utopía* (a cargo de Andrés Vázquez de Prada), todas ellas en Rialp, Madrid 1988 ss. La edición oficial y completa de los escritos moreanos es: Richard S. Sylvester (ed.), *The Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More*, Yale University Press, New Haven 1961 ss.

nista, interesaron a Moro especialmente las buenas letras, que consideraba camino hacia la virtud.

Una de las obras más famosas de Moro es la comúnmente denominada *Utopía*, escrito juvenil de 1516, que inauguró la serie de libros que, sobre el mismo tema, proliferaron en el Renacimiento. En ella se narra un supuesto viaje a la isla de Utopía, en la que rige una sociedad perfecta, que Moro describe con todo detalle. Ante todo, conviene recordar que el término "utopía" indica que tal isla no se encuentra en ninguna parte; se trata, por consiguiente, de un ideal al que debe tenderse, pero que no se realiza perfectamente ni aquí ni allí. La vida religiosa de los "utopianos" o "utopienses" se fundamenta en el reconocimiento de la divinidad. La organización política respeta la libertad religiosa de los ciudadanos. El ateísmo, no obstante, está prohibido. La ciudad está dividida en una serie de unidades, un tanto artificiosas, por agrupaciones de familias gobernadas por magistrados. La estructura es piramidal. El príncipe, que se halla en la cúspide de la jerarquía social, tiene carácter vitalicio. Todos los ciudadanos están obligados al trabajo manual, del que podrán ser dispensados, sin embargo, quienes manifiesten condiciones muy señaladas para las letras. La fuente principal de la riqueza es la tierra, como más tarde sostendrían los fisiócratas del siglo XVII. (Moro critica veladamente, en su *Utopía,* la intromisión del poder político en las cuestiones religiosas, quizá adivinando los problemas que la mezcla de política y religión traerían a Europa; y denosta también las incipientes tesis mercantilistas, que al poco tiempo se impondrían en la vida económica de las potencias atlánticas europeas. Vista así, esta obrita tiene carácter casi-profético, adelantándose a los acontecimientos político-religiosas del XVI y XVII).

§ 103. La Escuela de Salamanca

La Universidad de Salamanca, fundada en 1243 por Fernando III el Santo, rey de Castilla y León, y consolidada en tiempos de su hijo Alfonso X el Sabio, constituye una de las cuatro grandes Universidades del Orbe –junto con París, Bolonia y Oxford– citadas expresamente por el Concilio I de Lyon, de 1245. Esta Universidad, ubicada en la hermosa ciudad castellana que le dio nombre, junto a la actual frontera hispano-portuguesa, había solicitado repetidamente una Facultad de Teología, pero no la obtuvo hasta que se la concedió, hacia 1396, Benedicto XIII, papa aviñonés, para ganarse el

favor de los castellanos[39]. Pasó por mejores y peores momentos, hasta que alcanzó su gran esplendor en pleno siglo XVI, por obra de una serie de maestros, todos teólogos, entre los que destaca Francisco de Vitoria, que enseñó en ella, con gran fortuna, entre 1526 y 1546[40].

Se ha discutido mucho, en la historiografía especializada, acerca de tres cuestiones: 1) qué se entiende por Escuela de Salamanca (concepto o definición); 2) qué autores se incluyen en ella; y 3) qué límites espacio-temporales cabe fijar a la citada Escuela. Belda Plans[41] la define del siguiente modo: "un movimiento estrictamente teológico del siglo XVI, que se propone como objetivo primordial la renovación y modernización de la Teología, integrado por un grupo amplio de tres generaciones de teólogos, catedráticos y profesores de la Facultad de Teología de Salamanca, todos los cuales consideran a Francisco de Vitoria como el artífice principal del movimiento y siguen los cauces de renovación teológica abiertos por él, hasta principios del siglo XVII".

Se pueden distinguir dos períodos bien diferenciados: la primera generación, que va de Vitoria a Mancio de Corpus Christi (1526-1576); y la segunda generación, que discurre desde Bartolomé de Medina hasta la jubilación de Domingo de Báñez (1576-1599). Los catedráticos de prima[42], por

---

[39] Cfr. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Los orígenes de la Universidad de Salamanca*, en *Miscelánea Bertrán de Heredia*, San Esteban, Salamanca 1972, I, pp. 59-102.

[40] Para un breve resumen, con selecta bibliografía, sobre la Universidad de Salamanca: C. PALOMO, *Salamanca*, "Diccionario de Historia Eclesiástica de España", 4 (1975) 2639-2641.

[41] Juan BELDA PLANS, *Hacia una noción crítica de la "Escuela de Salamanca"*, en ScrTh 31 (1999) 367-411, aquí p. 380. Belda ha publicado una amplísima monografía sobre la escuela salmantina, que constituye una obra de referencia obligada: Juan BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid 2000.

[42] Las dos cátedras principales de la Facultad de Teología recibieron el nombre de *cátedra de prima* y *cátedra de vísperas*, porque la lección empezaba, respectivamente, hacia las nueve de la mañana (a la hora de prima) y hacia las cuatro de la tarde (la hora de vísperas). La más apreciada de las dos cátedras fue la de prima. Por ello, muchos maestros salmantinos siguieron el siguiente *curriculum* universitario: comenzaron como sustitutos de algún catedrático de prima o de vísperas, es decir, como ayudantes que acudían a dictar la lección, cuando el maestro debía ausentarse; posteriormente opositaban a la cátedra de vísperas; finalmente, opositaban a la cátedra de prima. Junto a estas dos cátedras surgieron, ya a mediados del siglo XVI otras dos cátedras secundarias: la cátedra de nominales o de Durando, y la cátedra de Santo Tomás, que se dictaban a otras horas. Finalmente, también en Salamanca, aparecieron, con el paso de los años, otras cátedras, por ejemplo, una dedicada a explicar la filosofía y la teología de Juan Duns Escoto. Las demás Universidades mayores de la corona española en tiempos de Felipe II (Coimbra-Lisboa, Lovaina, Alcalá, Lima y México) imitaron, en mayor o menor medida, la organización académica de Salamanca.

referirnos a los teólogos más ilustres, fueron todos ellos dominicos. Señalamos, a continuación la secuencia de sus períodos lectivos como catedráticos de prima: Francisco de Vitoria (1526-1546), Melchor Cano (1546-1552), Domingo de Soto (1552-1560), Pedro de Sotomayor (1560-1564), Mancio de Corpus Christi (1564-1575), Bartolomé de Medina (1576-1581) y Domingo Báñez (1581-1599). Junto a estos nombres deberían citarse también otros profesores salmantinos, no todos dominicos, que ocuparon la cátedra de vísperas y algunas cátedras menores, o fueron sustitutos de los catedráticos de prima o de vísperas, como Diego de Chaves, Juan de la Peña, Luis de León, Juan Gallo, etc.

Lo más característico de esta Escuela fue, además del uso directo de la *Summa theologiae* de Santo Tomás para las lecciones académicas, los nuevos temas que abordaron en su investigación (afrontaron los problemas más vivos y debatidos del momento) y el particular estilo de teologizar, que conformó lo que Belda ha denominado un "aire de familia" característico.

El hecho de que hayan destacado particularmente en el cultivo de la ciencia teológica no es óbice para que todos ellos hayan sostenido importantes tesis filosóficas, de las cuales nos haremos eco aquí.

§ 104. La filosofía al encuentro de los problemas sociales

a) **Francisco de Vitoria** (ca.1483-1546). Se desconoce la fecha exacta del nacimiento de Francisco de Vitoria, probablemente hacia 1483[43]. Fue natural de Burgos. Comenzó su formación parisina, a la vera de Pedro Crockaert, en 1507/9, donde tomó gran afición a Santo Tomás, encargándose personalmente de editar la s*ecunda secundae* de la *Summa theologiae*[44].

---

[43] Sobre la vida de Vitoria, cfr. Teófilo URDÁNOZ, *Introducción biográfica*, en *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas,* BAC, Madrid 1960, pp. 1-74; Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *En qué año nació Francisco de Vitoria*, en *Miscelánea Bertrán de Heredia*, San Esteban, Salamanca 1972, I, pp. 7-22; y Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, *Vitoria*, en "Diccionario de Historia Eclesiástica de España", 4 (1975) 2776-2778, con bibliografía. Se sabe con certeza que era diácono en 1507. Por ello, y por otros indicios acerca de su vida, se calcula que debió nacer hacia 1483. Sobre la vida, producción literaria y personalidad teológica de Vitoria, cfr. Ramón HERNÁNDEZ, *Francisco de Vitoria, Vida y pensamiento internacionalista*, BAC, Madrid 1995; y Juan BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI,* cit. en nota 41, pp. 313-398.

[44] Cfr. Ricardo GARCÍA VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)*, Analecta Gregoriana (U.P.G.), Roma 1938. Véase, además,

Esto le daría gran familiaridad con la antropología tomasiana, lo cual le sería posteriormente de gran provecho, cuando pasó a la Universidad de Salamanca, en 1526. También preparó una edición de la *Summa theologica*, de San Antonino de Florencia, uno de los mejores tratados éticos de la generación anterior a la suya, de inspiración tomista, a la que antepuso un prólogo. Enfermo de gota, falleció en Salamanca, en 1546.

Fue un gran maestro universitario y el creador de una escuela filosófico-teológica que habría de influir decisivamente en España y América[45]. Escribió trece relecciones, o discursos académicos que se pronunciaban en ocasiones solemnes, y dictó muchos cursos sobre la *Summa* tomasiana, que han permanecido casi todos inéditos[46]. Recientemente han sido editadas críticamente las *Relecciones*[47], su curso sobre la *Secunda secundae*[48] y algunos dictámenes suyos[49].

La primera relección data de 1528, y lleva por título: *De potestate civili*. Ésta, junto con las dos relecciones leídas en 1539, tituladas *De indis* y *De iure belli*, expresan de forma sucinta y acabada su pensamiento sobre una serie de cuestiones ético-políticas, que estaban muy candentes en aquellos años, entre otras: el origen de la autoridad civil, los títulos legítimos e ilegítimos de los españoles para conquistar América, y el derecho a la guerra en América contra los naturales.

Con respecto a la legitimidad del poder público, establece Vitoria una de sus tesis principales: “todo poder público o privado por el cual se administra

---

Ramón HERNÁNDEZ, *Francisco de Vitoria. Síntesis de su vida y de su pensamiento*, OPE (“Semblanzas”, 1), Caleruega 1983.

45 Cfr. Venancio CARRO, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante La Conquista de América*, San Esteban (“Biblioteca de Teólogos españoles”), Salamanca ^{2}1951.

46 Sobre los fondos manuscritos vitorianos, cfr. Fernando PIÑEROS, *Bibliografía de la Escuela de Salamanca (primer período). Orientaciones para su estudio*, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1983, *pro manuscripto*. (Hay una edición facsimilar de este trabajo publicada por La Catedral de Bogotá, en 1983.) Vid. también Augusto SARMIENTO, *Lecturas inéditas de Francisco de Vitoria: bases para la edición crítica*, en ScrTh 12 (1980) 575-592, con un magnífico apéndice bibliográfico, que es de obligada consulta para los estudiosos de temas vitorianos.

47 *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, cit. en nota 43, a cargo de Teófilo URDÁNOZ.

48 *Comentarios inéditos de Francisco de Vitoria a la Secunda secundae, a cargo de Vicente Beltrán Heredia*, San Esteban (“Biblioteca de Teólogos Españoles”), Salamanca 1932-1935, 6 vols.

49 *Colección de dictámenes inéditos de Francisco de Vitoria*, ed. de Vicente Beltrán Heredia, “La Ciencia Tomista”, 43 (1931) 27-50 y 169-180.

la república secular, no sólo es justo y legítimo, sino que tiene a Dios por autor, de tal suerte que ni por consentimiento de todo el mundo se puede suprimir"[50]. Con esta afirmación Vitoria justifica la existencia de toda autoridad legítima, señalando que su fuente reside en Dios, que es causa del hombre, naturalmente social. (Para la demostración de su tesis apela a la doctrina aristotélica de las cuatro causas). No hay lugar, por tanto, para el anarquismo, y tampoco nada definitivo sobre las formas concretas de organización política: "no hay menor libertad en el principado real que en el aristocrático y democrático"[51]. Supuesto que todo pueblo puede darse a sí mismo la forma de gobierno que considere idónea, hasta el extremo de que la mayoría puede imponer a la minoría social una forma determinada de gobierno y un determinado sujeto detentador de la autoridad[52], "toda república puede ser castigada por el pecado del rey"[53], según el principio de solidaridad entre el gobernante y los gobernados, de modo que los gobernados son corresponsables de los pecados del gobernante. Finalmente, sobre la justificación de la guerra, Vitoria aplica los criterios morales del *mal menor y el bien posible*: "Ninguna guerra es justa si consta que se sostiene con un mayor mal que bien y utilidad de la república, por más que sobren títulos y razones para una guerra justa"[54].

También fue Vitoria el creador del derecho de gentes, *ius gentium*, que justifica, sobre la base de la solidaridad internacional de los pueblos, una especie de fraternidad universal de los hombres entre sí.

En cuanto a la presencia de los españoles en América, y la licitud de la conquista, Vitoria estableció su célebre relación de siete títulos no legítimos[55] y de ocho títulos legítimos[56], que manifiestan una particular manera de en-

---

50 *De potestate civili*, primera conclusión (Fdz. III, n. 256).

51 *Ibidem*, primer corolario de la primera conclusión (Fdz. III, n. 274).

52 *Ibidem*, segunda conclusión (ed. Teófilo Urdánoz, n. 14).

53 *Ibidem*, segundo corolario de la primera conclusión (Fdz. III, n. 275).

54 *Ibidem*, tercer corolario de la primera conclusión (Fdz. III, n. 276).

55 *De indis recenter inventis relectio prior*. Los títulos ilegítimos son: que el emperador es señor del mundo; la autoridad del romano pontífice (que ha donado las Indias a los españoles); el derecho del descubrimiento; que los indios se obstinan en no recibir la fe de Cristo, no obstante habérsela propuesto y habérseles exhortado con insistencia; los pecados de los mismos bárbaros (algunos *contra natura*); la elección voluntaria por parte de los naturales; una especial donación por parte de Dios (como ocurrió en el caso de los israelitas con relación a la Tierra prometida).

56 *Ibidem*. Los ocho títulos legítimos son: el derecho de los españoles a recorrer las tierras americanas sin ser molestados y sin recibir daño; la propagación de la religión cristiana en aquellas tierras (en caso de que los indios aceptasen espontáneamente la fe católica, no habría

tender las relaciones sociales y, sobre todo, las relaciones internacionales, y una concepción revolucionaria, para su época, del poder político y de la libertad de los individuos y de las naciones. De esta forma, inauguraba el gran profesor salmantino una serie de temas filosóficos que, con los años, habrían de originar nuevas ciencias humanas, como el Derecho internacional, la Sociología internacional, etc., que se desgajarían del árbol de la Filosofía, el Derecho y la Antropología; y abría la especulación filosófica a cuestiones más vivas e inmediatas que las heredadas por las Universidades de la anquilosada escolástica bajomedieval, de porte ockhamista y nominalista. Vitoria, pues, contribuía, de este modo, a un florecimiento filosófico y teológico que alcanzaría su plenitud después de Trento, tanto en las Universidades españolas y portuguesas, principalmente en Salamanca y Coimbra, como en América, sobre todo en la Real y Pontificia Universidad de México, donde impartió sus lecciones el agustino Alonso de la Vera Cruz uno de los discípulos predilectos de Vitoria, y el primer gran filósofo americano.

b) **Alonso de la Vera Cruz**[57] (ca.1507-1584), llegó a América, en 1536, siendo sacerdote secular. Había sido ayudante de Vitoria en Salamanca, y profesor de Artes, cuando tomó, en 1535 la decisión de pasar a América. Al llegar al puerto mexicano de Veracruz, en 1536, recibió el hábito agustino. Catedrático en la Real y Pontificia Universidad de México, de Sagrada Escritura y de vísperas (cátedra de Santo Tomás), de 1553 a 1561, en que fue llamado a España, para responder de una serie de cargos, que se habían suscitado por sus cursos universitarios. Fue un maestro prudente, que ofrecía a

derecho a declararles la guerra ni a ocupar sus tierras); para proteger a los naturales que se hubiesen convertido a la fe católica, contra las persecuciones de sus reyes propios, todavía paganos; si una buena parte de los naturales se hubiese convertido a la fe católica, el papa podría, con causa justa, imponerles un príncipe cristiano y quitarles el príncipe infiel; la tiranía de sus propios señores o las leyes inhumanas que estos dictasen; por una verdadera y voluntaria elección por parte de los naturales; por razón de amistad o alianza; por la poca “civilización y policía” de los naturales, podría imponérseles un príncipe cristiano (éste le parece titulo dudoso).

[57] Una exposición de sus principales tesis filosóficas en: Antonio GÓMEZ ROBLEDO, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de Veracruz*, Editorial Porrúa (“Sepan cuantos…”, 461), México 1984, con una selección de textos; Walter REDMOND y Mauricio BEUCHOT, *Pensamiento y realidad en fray Alonso de la Vera Cruz*, UNAM (“Cuadernos de Estudios Clásicos”, 26), México 1987, con bibliografía; y Mauricio BEUCHOT, *Historia de la Filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona 1996, cap. III, *ad vocem*. Véase también: Josep Ignasi SARANYANA, *Grandes maestros de la teología*, cit. en nota 21, cap. VII, pp, 213-229; e ID. (dir.), *Teología en América Latina*, cit. en nota 32, I, cap. VIII, pp. 290-298 (con bibliografía).

sus alumnos una biblioteca segura y poco problematizada; ubicado, como se ha dicho, en la tradición salmantina de los justos títulos, sobre los que tuvo ideas independientes y más revolucionarias que su maestro Vitoria, de quien fue ayudante de cátedra a comienzos de la década de los treinta hasta 1536. Fue también un gran lógico, pues había sido profesor de artes en Salamanca, y lo fue asimismo en México antes de ocupar sus dos cátedras en la Facultad de Teología de la Real y Pontificia Universidad.

En México publicó tres tratados filosóficos, que constituyen un curso completo de Artes: *Recognitio summularum* (1554), quizá influido por Domingo de Soto, con quien coincidió en Salamanca, y por Pedro Hispano, creador de los *parva logicalia*; *Dialectica resolutio* (1554); y *Physica speculatio* (1557). La *Recognitio* es una exposición clara y resumida de la dialéctica: términos, proposiciones, silogismos, grados de conocimiento (simple aprehensión juicio y raciocinio), comentario a los *Tópicos* y a la *Refutación de los sofistas* de Aristóteles. La *Dialectica resolutio* consta de tres tratados: los predicables, las categorías aristotélicas y los analíticos posteriores. La *Physica speculatio*, el más extenso de los tres libros filosóficos, recoge la doctrina vigente en el siglo XVI sobre física, biología, metereología, botánica y psicología.

§ 105. Domingo de Soto (1494-1560)

Fue el teólogo más influyente de su generación (la primera generación de la Escuela de Salamanca) y el filósofo más original de aquel primer grupo. Nació en Segovia en 1495 y murió en Salamanca en 1560[58]. Además de un gran jurista (especialmente en el estudio de las relaciones derivadas de la virtud de la justicia), fue un excelente teólogo dogmático (sobre todo en el tratado sobre la gracia y los sacramentos); un buen moralista (discutió a fondo las "leyes de pobres", por las que también se interesó el humanista Luis Vives, precediendo en varios siglos la discusión que, sobre la oportunidad de esas leyes, mantendrían los economistas clásicos ingleses, sobre todo David Ricardo); fue un destacado lógico (ocupando una cátedra de artes en la Universidad de Alcalá durante cuatro años, de 1520 a 1524); y, siguiendo

[58] Para su vida, cfr. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documental*, San Esteban, Salamanca 1969. Un resumen del anterior libro en: ID., *Semblanza del gran teólogo y eminente jurista Domingo de Soto*, en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, San Esteban, Salamanca 1972, II, pp. 175-230. Véase también, para su vida, producción literaria y pensamietno teológico: Juan BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI,* cit. en nota 41, pp. 397-500.

la estela de su maestro Vitoria (¿acaso adelantándose a él?), se ocupó de muchas cuestiones prácticas, ofreciendo soluciones cristianas a problemas difíciles de la vida política, económica y social de su época (por ejemplo, de los títulos legítimos de conquista).

Su vida también reúne características un tanto originales. Llevó a cabo sus estudios de artes en Alcalá de 1512 a 1515. En 1516 marchó a la Universidad de París, donde se formó con el maestro nominalista Juan de Celaya, que también había sido maestro de Francisco de Vitoria, con quien coincidió en la capital del Sena. Comenzó sus estudios de teología en 1517. En 1520 estaba de nuevo en Alcalá, donde continuó la teología, al tiempo que ganaba una cátedra de la Facultad de Artes. En 1524 abandonó la cátedra para trasladarse a Montserrat. Allí descubrió su vocación dominicana. Ese mismo año ingresó en la Orden de Predicadores. Destinado a Salamanca en 1525, fue profesor en San Esteban y suplente de Vitoria entre 1526 y 1532. En este último año ganó la cátedra de vísperas de Teología, que ocupó hasta finales de 1545, en que marchó a Trento como teólogo. Ganó la cátedra de prima de Teología en 1552, que ocupó hasta 1555, en que se jubiló[59].

Su sincera conversión al tomismo, probablemente de la mano de Vitoria, cuando ambos coincidieron en París, no pudo borrar por completo la huella del nominalismo alcalaíno, en el que había sido educado, y la impronta del maestro Celaya. Esto se nota cuando trata la distinción entre el ser y la esencia, distinción que consideró irrelevante y de poco interés. Como se sabe, la reacción contra el verbosismo y contra las "formalidades" escotistas había desembocado en un cierto escepticismo frente a las –según se creía– "excesivas" sutilezas del análisis filosófico. Temas tan importantes, desde el punto

---

59 Entre sus obras filosóficas destacan: *De iustitia et iure*, editado por vez primera en 1553-54 (hay edición bilingüe latín-castellana, a cargo de Marcelino González Ordóñez, con un estudio preliminar de Venancio D. Carro [Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1967-1968, 5 vols.]); *Summulae* (primera edición en Burgos, en 1529, y numerosas ediciones posteriores, todas en Salamanca, revisadas hasta su muerte). Está en curso una edición completa de las once *Relecciones y opúsculos* conservados (totalmente o en parte), proyectada en cuatro volúmenes, de los cuales sólo ha aparecido el primero, a cargo de Jaime Brufau: *Domingo de Soto. Reelecciones y opúsculos*, San Esteban ("Biblioteca de teólogos españoles", 42), Salamanca 1995-2000; vol. I: *Introducción general - De dominio - Sumario-Fragmento, An liceat...*; vol, II/1: *El abuso de los juramentos. La ocultación y la revelación de los secretos*. José Carlos Martín de la Hoz ha editado, independientemente del proyecto de Brufau, tres relecciones: *De catalogo librorum Sacrae Scripturae, De sensibus Sacrae Scripturae* y *De sacro canone et eius sensibus*; Cándido Pozo ha editado la relección *De haeresi*. Sobre las relecciones de Soto, véase: José Carlos MARTÍN DE LA HOZ, *Las relecciones teológicas de Domingo de Soto. Cronología y ediciones*, en ScrTh 16 (1984) 433-441; ID., *Las relecciones teológicas de Domingo de Soto*, en "Anales Valentinos", 42 (1995) 223-236.

de vista metafísico, como la distinción entre esencia y *esse* o como el principio de individuación, fueron tomados por algunos tomistas, quizá influidos por los nuevos aires culturales que soplaban en Europa, como cuestiones escolásticas de menor cuantía. Tales tomistas derivaron hacia posiciones un tanto eclécticas. Ya hemos visto el caso de Cayetano. Ahora lo volvemos a comprobar en Soto y en sus discípulos.

Muy destacable fue la participación de Soto en las polémicas sobre los títulos legítimos de conquista. En 1542 fueron promulgadas las Nuevas Leyes de Indias, que provocaron una vivísima resistencia por parte de los españoles pasados a América, especialmente en el Perú. Recogiendo el descontento general, Juan Ginés de Sepúlveda, cronista del emperador Carlos V, compuso un opúsculo, titulado *Democrates secundus*, donde sostenía que es justo someter por las armas, si no se puede de otro modo, a quienes son esclavos por naturaleza, pues –como habían señalado los filósofos de la antigüedad– es justo hacerles la guerra si se resisten a aceptar pacíficamente el dominio sobre ellos que pretenden los hombres libres por naturaleza. Sepúlveda apuntaba, evidentemente, a las conocidas tesis de Aristóteles sobre la esclavitud, con las cuales pretendía justificar, no sólo el dominio de la corona española en América, sino también la "encomienda" y el repartimiento de indios. Así mismo, Sepúlveda declaraba legítimos los títulos de conquista que en 1539 Vitoria había declarado ilegítimos.

En 1547, Bartolomé de las Casas, ya obispo de Chiapas, había regresado de América y aprovechó la ocasión para rebatir las tesis de Sepúlveda. Fueron convocadas dos juntas en Valladolid: una en agosto y septiembre de 1550, y otra por abril o mayo de 1551. En ellas intervino Soto, que ya había tratado el tema en 1534, en su relección *De dominio*. (Nótese que esa relección había precedido en cinco años a las dos de Vitoria sobre el mismo tema). En esa relección, rechazando el dominio universal del emperador sobre todo el orbe (tesis común entre muchos legisperitos al servicio del Imperio, de amplia raigambre tardomedieval) e, incluso, el derecho pontificio a donar las tierras al emperador o a un rey (tesis que era tomada como justificación de la ocupación de América por los españoles), señalaba que eran títulos legítimos el derecho a predicar el evangelio y el derecho a defenderse de quienes impidiesen esa predicación[60]. Estimaba, no obstante, que el Evangelio nunca había de imponerse por la fuerza.

---

[60] Las bulas alejandrinas, dadas por Alejandro VI a los Reyes Católicos en 1493, por las cuales se concedía a la corona española el derecho a posesionarse de las tierras americanas, a cambio de comprometerse a evangelizar a los aborígenes que allí viviesen, fueron interpretadas por algunos como una efectiva donación del papa a los reyes españoles, como si el papa tuviese jurisdicción absoluta sobre todo el orbe y la cediese a los monarcas hispánicos. En tal

En la primera junta, de 1550, Soto recibió el encargo de sistematizar las opiniones de los dos contrincantes, para facilitar el dictamen de los reunidos, lo cual hizo con brillantez, demostrando que estaba perfectamente al corriente del asunto. En la segunda junta de 1551 también estuvo Soto, y en ella se determinó que en adelante cesasen las guerras de conquista, por ser injustas.

¿Cuál era la propia opinión de Soto en asunto tan embrollado? Beltrán de Heredia ha resumido la doctrina sotiana en tres tesis, espigando en las cuatro ocasiones en que el maestro salmantino abordó la cuestión, entre 1534, fecha de su relección *De dominio*, y su comentario al IV libro de las *Sentencias*, terminado en 1560. Primero: no se puede imponer el bautismo con violencia. Segundo: tampoco es lícito someter a los infieles por las armas, para poderles predicar el Evangelio y lograr así que acojan "espontáneamente" el bautismo. Tercero: la concesión pontificia a los Reyes Católicos fue para que enviasen misioneros a evangelizar los pueblos recién descubiertos; si sus príncipes impidiesen la pacífica predicación, podrían los misioneros ser protegidos por las armas; si algunos abrazasen la fe espontáneamente, podrían ser confiados a la protección de príncipes católicos, para que no recayesen en sus prácticas gentilicias.

Es importante la actitud de Soto acerca de las leyes de pobres, que debe enjuiciarse en su contexto, aunque algo ya adelantamos en el § 102c, al presentar el pensamiento de Luis Vives sobre este tema[61]. España era más pobre que las florecientes repúblicas italianas, sobre todo que Venecia, que no tenía mendicidad, a cargo del erario público, pues ocupaba a los mendigos en la industria de construcción naval; también estaba económicamente menos desarrollada que las ciudades hanseáticas, sobre todo flamencas, y que las ciudades del Rhin. Con todo, desde 1523 casi todas las cortes españolas solicitaron una regulación social de la mendicidad, y en algunos casos la establecieron. Zamora, tan próxima a Salamanca, donde se hallaba Soto, se aco-

---

contexto, el papa era considerado como la autoridad suprema del orbe, por encima del emperador. El pontífice, como vicario de Cristo, habría recibido las dos espadas, reservándose la espada o jurisdicción espiritual y cediendo la potestad temporal. Esta tesis teocrática extrema, chocaba con la tesis imperialista, sostenida por Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, según la cual la suprema soberanía sobre el Imperio residiría en el pueblo romano, que la cedería al emperador, *ad casum*. El emperador, recibida la plenitud de jurisdicción o potestad, entregaría al papa la potestad espiritual, más o menos limitada a determinados supuestos. De estos temas (*donatio Constantini* y *translatio imperii*) ya hemos tratado en los §§ 22, 93 y 94.

[61] Cfr., con bibliografía, Vicent LLORCA ALBERO, *El socorro de los pobres: libertad o regulación*, cit. en nota 35, pp. 221 ss.

gió a una cédula real de 1540, impresa en 1544, y reguló la mendicidad y el vagabundeo de los indigentes.

Domingo de Soto leyó, en el curso 1542-43, una relección titulada: *De eleemosyna*. Posteriormente, y sobre la base de tal relección, preparó un opúsculo titulado: *Deliberación en la causa de los pobres*, en latín y castellano, dedicado al príncipe Felipe, que se publicó en Salamanca en enero de 1545. En ese mismo año partió para el Concilio de Trento, como teólogo imperial. (Además de las ordenanzas de Zamora, pudo influir en la redacción de este opúsculo, escrito en sólo doce días, la escasez de alimentos de 1544 y la consiguiente hambruna, que contrastaba con el boato desplegado en la boda del príncipe Felipe, celebrada en ese mismo año).

Soto analiza la real cédula impresa en Medina del Campo en 1544, donde se establece: que ninguno demande (pida limosna) por Dios sin que sea examinado si es pobre; que aunque sea pobre sólo pida en su naturaleza (es decir, donde ha nacido); que sólo pueda pedir provisto de cédulas del cura o del diputado; que las cédulas no se den sin previa confesión sacramental; que los peregrinos del camino de Santiago no se puedan salir más de cuatro leguas del camino derecho, para pedir; que los pobres recibiesen de comer en los hospitales.

Fray Domingo conoce no sólo las ordenanzas españolas, sino también las de Colonia y de Yprés, que cita expresamente. (Recuérdese que las ordenanzas de Yprés inspiraron a Luis Vives o fueron inspiradas por él). Sabe también que el nivel económico de España no puede compararse al de las ciudades flamencas y alemanas y teme, por ello, que prohibir la mendicidad equivalga a condenar a los pobres a la muerte por inanición. Confía más en la capacidad individual para solventar esas necesidades que en la iniciativa de los municipios; y así defiende la tradicional organización asistencial mediante la limosna caritativa ejercida por la Iglesia y sus organismos, y lo espera todo de la práctica de las obras de misericordia por parte de los fieles. (No se olvide, tampoco, que Soto pertenecía a una Orden mendicante, y que los frailes habían hecho de la "mendicidad" una profesión religiosa). En tal contexto se entiende que Soto defendiese la libertad, por así decir, de los pobres, incluso un cierto abuso de ella; y que relativizase el malestar material, por el bien espiritual que de esas carencias se derivaba.

Veamos finalmente sus opiniones en temas lógicos[62]. Como ya señalamos, al resumir su biografía, Soto estudió en Alcalá por el curso 1515-16,

---

[62] Vicente MUÑOZ DELGADO, *Nominalismo, lógica y humanismo,* en Manuel REVUELTA y Ciriaco MORÓN, *El erasmismo en España,* cit. en nota 30, pp. 155-156. Un estudio extenso y muy documento: Vicente MUÑOZ DELGADO, *Lógica formal y filosofía en Domingo de Soto (1494-1560),* Revista Estudios ("Publicaciones del Monasterio de Poyo", 16), Madrid 1964.

cursando Súmulas y Lógica con los principales lógicos de aquella Universidad (Fernando de Enzinas, Alfonso de Prado y Jacobo Naveros). Después, en París, fue discípulo de Juan de Celaya (1490-1558) en el Colegio de Santa Bárbara. Al regresar a la Universidad Complutense, en 1520, comenzó a enseñar dialéctica, hasta 1524. Para la historia de la lógica son muy importantes sus *Summulae* (1529), impresas por primera vez en Burgos en 1529, con una segunda edición corregida y aumentada, aparecida en 1539 en Salamanca, que en 1543 sufrió todavía alguna enmienda. Lo más interesante de las *Summulae* son las severas modificaciones de que fueron objeto a partir de la segunda edición, que muestran el afán de Domingo de Soto por llevar a cabo una reforma de la enseñanza, de inspiración humanista, que en lógica causó un alejamiento cada vez mayor de las *Summulae logicales* de Pedro Hispano, abandonando el comentario literal para pasar a una exposición más sistemática, simplificada y útil para los estudiantes[63]. A pesar de su crítica a la sofistería, es decir, al uso exagerado de los *parva logicalia*, Soto es un representante genuino de la *logica modernorum*, que en Salamanca se había perdido, por la infuencia de Francisco de Vitoria, quien, al propugnar una vuelta al tomismo verdadero, había provocado una recuperación del siglo XIII, en detrimento de los siglos bajomedievales. Además, el respeto de Soto por las obras lógicas y físicas de Aristóteles, que comentó ampliamente, le hizo muy sensible al influjo de los *calculatores* del Merton College y a los físicos parisinos (§§ 96b y 96c). Soto aplicó las intuiciones de los mertonianos, sobre el movimiento uniformemente acelerado, a la caída de los graves, abriendo camino, en algún sentido, a los descubrimientos de Galileo, llevados a cabo medio siglo más tarde, entre 1589 y 1591.

---

[63] Cfr. Ángel d'ORS, *Las 'Summulae' de Domingo de Soto. Los límites de la regla "tollendo ponens"*, en "Anuario Filosófico", 16 (1983) 209-217. Más noticias sobre la lógica sotiana y su recepción a lo largo del siglo XVI, hasta Báñez, en: Ángel d'ORS, *Ex impossibili quodlibet sequitur (Domingo Báñez)*, en " Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia medievale", 24 (1998) 177-217.

CAPÍTULO XIV

LA FILOSOFÍA RENACENTISTA EN VÍSPERAS DE LA REVOLUCIÓN MODERNA

§ 106. La nueva situación europea y los comienzos de la revolución científica

a) La vida política europea

En 1558 murió el emperador Carlos V, retirado en el monasterio de Yuste, al oeste de Madrid, camino de Cáceres. Le sucedió en el trono su hijo Felipe II, que de hecho ya gobernaba en España desde 1555, por abdicación de su padre.

Terminadas las guerras religiosas entre el emperador y los príncipes alemanes, se había llegado a una especie de *status quo*, con la paz de Ausgburgo (1555), que preludiaba el arreglo "cuius regio eius religio", que se alcanzaría definitivamente con la paz de Westfalia, de 1648. Inglaterra y Francia habían logrado su unidad religiosa (respectivamente anglicana y católica), no sin el vertido de mucha sangre: en Inglaterra, a causa de la represión de Isabel I Tudor († 1604), y en Francia, como consecuencia de las guerras de religión (1562-1598), terminadas con el edicto de Nantes de 1598. En España, tal unidad religiosa se había logrado de forma menos cruenta pero igualmente dolorosa, con la expulsión de los judíos no convertidos, en 1492, y con las primeras expulsiones de moriscos, que serían definitivamente echados de la Península, bajo Felipe III, en 1609-1610.

En 1563 se había clausurado el Concilio de Trento, recibido en España, por pragmática de Felipe II, como ley de los reinos hispánicos. En 1568 se había reunido la famosa Junta Magna de Madrid, que habría de determinar las líneas maestras de la corona española en su colonización y evangelización americanas.

La derrota de los turcos, en Lepanto (1571), ante la escuadra de la Santa Alianza (España, Venecia y Estados pontificios), habría de frenar definitivamente la expansión turca en el Mediterráneo; al mismo tiempo, la derrota de

la armada española ante los ingleses (1588) supondría el comienzo de la gran expansión marítima inglesa por América y Asia, y el comienzo de un período de notable florecimiento literario y artístico en Inglaterra.

En la segunda mitad del siglo XVI se produjo también la unificación política de la Península ibérica, en la persona de Felipe II (1580), lo cual habría de tener importantes consecuencias culturales, al establecerse un único ámbito universitario, en el que brillarían con luz propia tres Universidades: Salamanca, Coimbra-Lisboa y Alcalá (las dos primeras fundadas en el siglo XIII, y la tercera, a comienzos del siglo XVI). La otra gran Universidad centroeuropea de la monarquía católica de Felipe II sería Lovaina, creada a mediados del siglo XV.

b) La Compañía de Jesús

Otro hecho destacable, para comprender la evolución de la filosofía en la segunda mitad del siglo XVI, fue la fundación de la Compañía de Jesús en 1534, que adquirió su configuración definitiva en 1540. El papel de la Compañía fue relevante en el Concilio de Trento (con importantes intervenciones de Diego Laínez y Alfonso Salmerón) y, sobre todo, en la posterior aplicación de la reforma tridentina, tanto en Europa, muy especialmente en Alemania, España y Portugal, como en tierras de misión. En 1551, los jesuitas abrieron el Colegio Romano, modelo e ideal de sus centros formativos, que recibió su forma definitiva en 1553. En el Colegio Romano enseñarían los principales teólogos jesuitas, como San Roberto Belarmino (1542-1621), Francisco Suárez (1548-1617) y Gabriel Vázquez (1549-1604). La teología jesuítica no puede entenderse al margen de la importante *Ratio studiorum* de la Compañía, aprobada en 1598. Esta *Ratio*, redactada muy lentamente (entre 1582-1598), permitió a los jesuitas transitar de la sincera adhesión a Santo Tomás, establecida por San Ignacio en las primitivas *Constituciones*, a una cierta crítica a la doctrina tomasiana, tolerando aquellos puntos contrarios al tomismo que no afectasen a los pronunciamientos oficiales de la Iglesia. En las *Constituciones* ignacianas se ordenaba, en efecto: “En Teología leeráse el viejo y nuevo Testamento y la doctrina scolástica de Sancto Tomás y de lo positivo escogerse han los que más convienen para nuestro fin” (IV, cap. 14). No obstante, en unas prescripciones del general Claudio Aquaviva (1581-1615), después de ratificar la recepción de Santo Tomás “omnino […] ut proprium doctorem” [de la Compañía], se añade: “no entiendan [los padres jesuitas] que deben estar tan adheridos a Santo Tomás, que de ninguna manera no sea lícito separarse de él, ya que aquellos mismos que se con-

fiesan máximamente tomistas, alguna vez se apartan de él”. Es evidente que Aquaviva aludía al tomismo “evolucionado”, por así decir, que regía entre los tomistas, o sea, entre los dominicos, y que, apoyándose en tal precedente, consideraba que en la Compañía también era lícita una “distensión” del tomismo rígido[1]. Este testimonio, tan próximo a los hechos, nos parece de capital importancia, porque revela la conciencia generalizada de que los tomistas, seguramente por seguir la autoridad de Cayetano, habían transgredido algunas de las afirmaciones del Aquinate (sería lo que Huerga ha denominado la “junior schola”, con Vitoria en vanguardia). Aquaviva parece restar trascendencia al hecho; no obstante, y desde la perspectiva metafísica, el tema no me parece banal, como ya hemos visto al estudiar la doctrina cayetanista en el § 101b, y señalaremos de nuevo al exponer la filosofía de Francisco Suárez y de Domingo Báñez. Así comenzaría la distinción entre Aquino y el tomismo.

En la *Ratio studiorum* de la Compañía (1598), por último, quedaron también determinados esos ideales humanistas tan característicos de la educación impartida en los numerosos colegios jesuitas, tanto en Europa como en América.

c) Galileo Galilei (1564-1642)

Entre tanto (1588-1591), la ciencia experimental iba a experimentar un importante avance, sobre todo con las primeras observaciones sobre la caída de los graves de Galileo Galilei[2], lo cual tendría también sus repercusiones en

---

[1] Cfr. Álvaro HUERGA, *Escolástica,* en “Diccionario de Historia Eclesiástica de España”, 2 (1972) 810-849, aquí p. 827.

[2] Galileo Galilei (1564-1642) descubrió, ya en 1583, la isocronía de pequeñas oscilaciones pendulares, observando la oscilación regular de una lámpara colgada en la catedral de Pisa. En 1588 dio cuenta de sus trabajos sobre el centro de gravedad de los sólidos. De 1589 a 1591 llevó a cabo experiencias sobre la caída de los graves, estableciendo el postulado de que todos los cuerpos caen con la misma velocidad en el vacío, independientemente de su peso, y mostrando que los proyectiles trazan una parábola. En 1592 comenzó su enseñanza de matemáticas en la Universidad de Padua, mientras proseguía sus descubrimientos. De 1597 data su adhesión a las teorías copernicana y kepleriana. En 1609 formuló explícitamente varios principios de mecánica, que incluían los teoremas del movimiento uniformemente acelerado, y construyó su primer telescopio astronómico. En 1610 descubrió los satélites de Júpiter. En 1616 fue censurada la obra copernicana *De revolutionibus orbium coelestium*. En 1632 publicó su obra: *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano*, censurada al año siguiente por el Santo Oficio, por considerar que había sostenido sus tesis no *ex*

la manera de filosofar, no sólo por los temas tratados, sino, sobre todo, por la nueva metodología ideada para espolear los balbuceos de las ciencias físicas. Para Galileo, en efecto, toda consideración cualitativa quedaba suprimida de la física. En vez de la filosofía natural o cosmología, surgía una nueva ciencia natural, ya incoada por los *calculatores* de Oxford, en el siglo XIV (vid. supra § 96b), cuyo horizonte estaba determinado por lo mensurable. La base de todos los fenómenos era la cantidad, es decir, la relación numérica y la matemática. En la elaboración de la metodología adecuada a la nueva ciencia física sobresalió Francis Bacon.

d) Francis Bacon (1561-1626)

Francis Bacon, notable filósofo y político inglés, se graduó en la Universidad de Cambridge. Bacon pretendió una gran reforma de las ciencias, denominada por él *Instauratio magna*. Todas las obras de Bacon se insertan

---

suppositione sino *absolute*. En ese mismo año de 1633 se trasladó a Florencia, donde permaneció en estado de libertad condicionada, pero sin disminuir su actividad científica ni literaria. Sobre la vida de Galileo y sus censuras, cfr. Walter BRANDMÜLLER, *Galileo y la Iglesia*, trad. cast., Rialp, Madrid 1987 ([2]1992). Desde 1983, en que Pietro REDONDI publicó *Galileo eretico* (Einaudi, Torino 1983; trad. cast., Alianza, Madrid 1990), donde daba noticia de haber encontrado la acusación presentada ante el Santo Oficio contra Galileo (el documento denominado G3), cuando éste publicó su *Il Saggiatore* (*El ensayista* o ensayador) en 1633, las investigaciones históricas sobre el caso Galileo se han sucedido a ritmo vertiginoso. Posteriormente, Mariano Artigas y Ugo Baldini han hallado, independientemente y casi por las mismas fechas, el documento EE 291, que parece ser un dictamen interno del Santo Oficio, provocado por una denuncia anónima (y hasta ahora no encontrada) contra *Il Saggiatore.* A raíz de EE 291, el cardenal Francesco Barberino, amigo de Galileo habría encargado un dictamen externo (contenido en el documento G3), que fue favorable y que permitió archivar las acusaciones contra Galileo por sus teorías del movimiento o el cambio (doctrina de la substancia y los accidentes). Cfr. Mariano ARTIGAS, *Un nuovo documento sul caso Galileo: EE 291*, en "Acta Philosophica. Rivista Internazionale di Filosofia", 10 (2001) 199-214; Rafael MARTÍNEZ, *Il manoscritto ACDF, Index, Protocolli, vol. f. 291r-v*, en "Acta Philosophica", 10 (2001) 215-242; y Lucas F. MATEO-SECO, *Galileo e l'Eucaristia. La questione teologica dell'ACDF, Index, Protocolli, vol. f. 291r-v,* en "Acta Philosophica", 10 (2001) 243-256. Cfr. también Ugo BALDINI, *Legem impone subactis: studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia, 1540-1632*, Bulzoni, Roma 1992; ID., *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù (secoli XVI-XVIII)*, CLEUP, Padova 2000; Ugo BALDINI y Leen SPRUIT, *Nuovi documenti Galileiani degli Archivi del Sant'Ufficio e dell'Indice*, en "Rivista di Storia della Filosofia", 56 (2001) 661-699. Véase así mismo: Mariano ARTIGAS, Rafael MARTÍNEZ y William R. SHEA, *Nueva luz en el caso Galileo,* en AHIg 12 (2003) 159-177.

como partes en ese ambicioso proyecto de reforma científica. Su libro más importante, y también el que le ha dado mayor renombre, titulado *Novum Organum sive iudicia vera de interpretatione naturae* (1620), pretende ser una réplica del *Organon* aristotélico. El opúsculo del Estagirita se basa fundamentalmente en la silogística deductiva. El libro de Bacon, en cambio, está consagrado a aplicar el método inductivo a la experiencia científica. En Bacon se aúnan el recurso a la experiencia y el amor a la observación, de venerable tradición anglosajona (recuérdese al gran maestro Roberto Grossetes-te), con el deseo de dominar la naturaleza. Como consecuencia, su regla máxima es que, para dominar la naturaleza, es preciso obedecerla. No se puede, pues, anticipar a la naturaleza. La ciencia debe ordenar las cosas ya conocidas, elevándose de la experiencia a la razón, según unas reglas que Bacon estableció de forma axiomática. Sus obras ocupan catorce volúmenes, editados por James Spedding y Robert Leslie Ellis (hay una reimpresión preparada por la editorial Frommann-Holzboog, Stuttgart 1963).

§ 107. Filósofos jesuitas

a) Luis de Molina (1536-1600)

Un personaje capital para comprender la metafísica suarista –la más importante a finales del siglo XVI– es el teólogo jesuita Luis de Molina. Nacido en Cuenca, en 1536, ingresó en la Compañía en 1554. Estudió en Salamanca, Alcalá y Coimbra, y enseñó durante más de veinte años en la Universidad de Évora, en Portugal. Aunque tiene importantes y extensos comentarios a la *Summa theologiae* de Santo Tomás, la obra que lo ha hecho famoso es su *Concordia liberii arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, que apareció por vez primera en Lisboa, en 1588, obra relativamente breve, en que presenta un comentario a doce artículos de la primera parte de la *Summa* tomasiana, aunque enteramente independiente del texto aquiniano. Falleció en Madrid, en 1600[3].

Con anterioridad a la *Concordia*, ya se habían suscitado en Valladolid y Salamanca violentas escaramuzas entre dominicos y jesuitas en torno a las

---

[3] Una visión filosófica de conjunto en: Marcial SOLANA, *Historia de la Filosofía española, Época del Renacimiento. Siglo XVI*, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (Asociación Española para el Progreso de las Ciencias), Madrid 1940, III, pp. 401-424.

cuestiones sobre la libertad y la predestinación[4], ocasionadas por las censuras publicadas por San Pío V, en 1567, contra las tesis del teólogo lovaniense Miguel Bayo (1513-1589). Según Bayo, el hombre había sido elevado, desde su creación, a la vida de la gracia, no por un don gratuito de Dios, sino por una exigencia esencial a la naturaleza humana. En consecuencia, el estado de naturaleza caída comportó la privación no sólo de dones sobrenaturales, sino también naturales. Solamente con la gracia, la naturaleza recupera todos los dones que le son debidos esencialmente. Por ello, todo acto del hombre no reconciliado con Dios es malo y, desde el punto de vista del mérito, constituye un verdadero pecado. Las supuestas virtudes de los infieles no son más que vicios. La libertad del pecador es sólo apariencia. La doctrina de Bayo oscila, pues, entre dos polos: el estado actual de la humanidad redimida por Cristo, y el estado original de Adán anterior al pecado. En estado de justicia original, cualquier acto bueno era virtuoso. Redimidos por Cristo, cualquier acción honesta es meritoria, si se está en gracia de Dios. Era imposible cualquier acto bueno después del pecado original, tanto antes de la justificación obrada por Cristo, como después de la justificación, si se está en situación de pecado grave. (El orden sobrenatural, por consiguiente, es exigido para la perfección de la naturaleza humana. Sin gracia no hay libertad).

Molina pretendía, con su *Concordia*, solucionar el problema suscitado por la controversia luterana y la posterior polémica bayanista. El debate, como ya había pronosticado Erasmo (cfr. § 102b), se había centrado en la existencia o no del libre albedrío en el hombre pecador. Era preciso, por tanto, definir el concepto de libertad, fijar los límites de la voluntad y de la gracia en la obra de salvación, conciliar la infalibilidad de la presciencia divina con la contingencia de las acciones libres de los hombres, determinar la cooperación de Dios en la libre actividad de la criatura, y señalar la cooperación de la libertad humana con la actividad divina. Para Molina, la causa primera (Dios) y la causa segunda libre (la voluntad humana) influyen a la vez sobre la determinación del acto como dos causas conjugadas y no subordinadas entre sí. Se puede decir, por consiguiente, que hay como dos "concursos simultáneos": el concurso natural, por el que Dios coopera a la acción de las causas segundas, y el concurso sobrenatural, por el que la gracia divina coopera con la causa segunda libre, que es la voluntad, en orden a

---

[4] Cfr. un excelente resumen en Carlo GIACON, *La segunda escolástica. Siglos XVI-XVII*, en Cornelio FABRO (dir.), *Historia de la Filosofía*, trad. cast., Rialp, Madrid 1965, I, pp. 575-576. Una presentación de las tesis teológicas molinistas, en el contexto del debate suscitado por Miguel Bayo y exasperado por la polémica *de auxiliis*, en: Josep Ignasi SARANYANA, *Período escolástico*, en José Luis ILLANES y Josep Ignasi SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid [3]2002, pp. 151-153.

la ejecución de actos meritorios. Tal concurso sobrenatural es, en algún sentido, al modo del "ocasionalismo", que poco después sustentaría, en el ámbito cognoscitivo, Nicolás Malebranche (1638-1715). Para sostener su doctrina del "concurso simultáneo" debió poner a punto la noción de "ciencia media": la ciencia que Dios tiene de las acciones libres que una determinada criatura ejecutaría si se hallase en determinadas circunstancias. Es "media" porque se halla entre el conocimiento que Dios tiene de lo puramente posible y el conocimiento que tiene de lo real. Además, otra noción ya apuntada es importante para la comprensión del sistema molinista: el concepto de "causa conjugada", que difiere de la noción de "causa subordinada". Las nociones de "gracia preveniente" y de "gracia cooperante" son así mismo básicas: la preveniente hace a la voluntad capaz de obrar en el orden sobrenatural, y es cooperante en cuanto que con la voluntad realiza el acto sobrenatural.

Siendo un tema teológico en sí mismo, el problema abordado por Molina exigía una profunda especulación filosófica, sobre todo en el ámbito de la antropología filosófica. Suárez arrancaría justamente de los problemas heredados de Molina para llevar a cabo su más alta síntesis. Filosofó para poner a punto una serie de nociones metafísicas aptas para construir su síntesis teológica, que recibe el nombre de "congruismo".

b) Francisco Suárez (1548-1617)

Francisco Suárez, por sobrenombre Doctor Eximio, constituye el momento más importante de la teología y filosofía jesuíticas de la primera generación. Nació en Granada en 1548. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1564. Estudió filosofía (1564-66) y teología (1566-70) en Salamanca. Su obra filosófica, que tuvo una considerable repercusión, corresponde a sus clases juveniles (1571-74), aunque publicada más tarde: *Disputationes Metaphysicae* (1597). Como lector de teología explicó en Valladolid, de 1574-80, y en el Colegio Romano, de 1580-85, teniendo al escriturista Leonardo Lessio (1554-1623) por discípulo. Su salud fue siempre frágil: por ello tuvo que abandonar Roma. Enseñó en la Universidad Complutense de 1586-93. En Alcalá mantuvo una agria polémica con su correligionario Gabriel Vázquez (1549-1604), por lo que marchó a Salamanca, donde enseñó de 1593 a 1597. Finalmente pasó a Coimbra en 1597, dictando allí sus clases hasta 1615. Murió en Lisboa en 1617. Sus *Opera omnia*, editadas por Ludovicus Vivès, comprenden veintiséis gruesos volúmenes (París 1856-1861), a los

que se añadieron dos tomos de índices (Vivès, París 1878)[5]. En lengua castellana se ha publicado una excelente versión bilingüe de las *Disputaciones Metafísicas,* a cargo de Sergio Rábade, Salvador Caballero y Antonio Puigcerver Zanón (Gredos, Madrid 1960-1966), en siete volúmenes (citaremos por esta edición); los *Comentarios a los libros de Aristóteles Sobre el alma* edición bilingüe de Salvador Castellote en tres volúmenes (Madrid 1978, 1981 y 1991); y *De legibus*, bilingüe, a cargo de Luciano Pereña (CSIC, Madrid 1972-1981), en ocho volúmenes (dentro de la serie "Corpus hispanorum de pace").

Aunque fue fundamentalmente teólogo, su especulación filosófica tuvo una riqueza y originalidad indiscutibles. En algún sentido, y sin pretenderlo[6], fue uno de los primeros sistematizadores de las disciplinas filosóficas, que, hasta entonces, se habían explicado al hilo del *corpus* aristotélico. La preocupación didáctica de Suárez es loable y aparece al comienzo de las *Disputationes Metaphysicae*: "Determiné escribir esta obra en la cual trataré todas las cuestiones metafísicas con aquel desarrollo doctrinal que sea más conveniente para la comprensión de los problemas, para la brevedad y que sirva mejor a la sabiduría revelada"[7]. De este modo, ofreció su síntesis en

---

[5] Cfr. las siguientes presentaciones generales del pensamiento suarista en sus distintas vertientes (filosófica, teológica, jurídica, espiritual, etc.): Marcial SOLANA, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento, siglo XVI,* cit. en nota 3, III, pp. 453-513; Enrique GÓMEZ ARBOLEYA, *Francisco Suárez (1548-1617),* Universidad de Granada ("Publicaciones de la Cátedra Francisco Suárez", II), Granada 1947; José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español, II. La Edad de Oro (siglo XVI),* Espasa Calpe, Madrid 1979, pp. 606-655 (publica como anexo un índice detallado de las "disputaciones"); Carlos LARRAINZAR, *Una introducción a Francisco Suárez,* EUNSA, Pamplona 1977; Antonio VARGAS-MACHUCA, *Suárez, Francisco,* en GER 21 (1989) 688-691. Desde el punto de vista teológico: Josep Ignasi SARANYANA, *Período escolástico,* en José Luis ILLANES y Josep Ignasi SARAYANA, *Historia de la Teología,* cit. en nota 4, pp. 359-364.

[6] "He aquí una de las anécdotas increíbles de la historia de la filosofía: que siendo evidente, por el título, por la forma y por el contenido que esta obra de Suárez es una colección de *quaestiones disputatae*, se le haya atribuido una intención sistemática, se le haya tomado la palabra al pie de la letra (al menos en esto) y se le haga responsable del primer tratado de Ontología, en una línea pre-racionalista que sólo podía alumbrar a Descartes, Leibniz y Wolff" (Santiago FERNÁNDEZ BURILLO, *Las "Disputaciones Metafísicas" de Francisco Suárez SJ, su inspiración y algunas líneas maestras. En el IV centenario de la primera edición [1597-1997],* en "Revista Española de Filosofía Medieval", 4 [1997] 65-86, aquí p. 66).

[7] *Disputationes Metaphysicae,* proem. (Disp.BHF, I, p. 18). Sobre la metafísica suarista, cfr. Frederick COPLESTON, *Historia de la Filosofía,* trad. cast., Ariel, Barcelona 1975, II: *De Ockham a Suárez,* pp. 337-403; Francisco CANALS VIDAL, *Historia de la filosofía medieval*, Herder, Barcelona 1976, pp. 326-337; Ismael QUILES, *Francisco Suárez, SJ. Su Metafísica*, Depalama, Buenos Aires 1989; Santiago FERNÁNDEZ BURILLO, *La génesis de la metafísica de*

doce libros, una obra original y muy influyente, y, aunque no intentó abordar todos los temas metafísicos, su deseo fue ofrecerlos ordenados y, en mi opinión, lo consiguió.

Las palabras introductorias que acabo de citar expresan que Suárez era consciente de la **originalidad de la obra**, que, sin ser la primera de su género (p. ej., había sido precedida por la *Metaphysica Disputatio* de Diego Mas), se publicó en la ya temprana fecha de 1597[8]. Por ello mismo, y por la importante presencia de la Compañía en los ambientes docentes, las *Disputaciones* tuvieron una amplísima difusión. Es innegable su influjo en Christian Wolff (1679-1754)[9] y, a través de él, en la Ilustración dieciochesca. Gian Battista Vico (1688-1744), Arthur Schopenhauer (1788-1860) y Martin Heidegger (1889-1976) las leyeron con especial atención. Junto a ello, conviene subrayar la **finalidad teológica** de esa síntesis filosófica, porque "es imposible –escribió *ad lectorem*– que uno llegue a ser buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la Metafísica"[10].

Las cincuenta y cuatro *disputationes* se distribuyen en tres grandes partes: el ser en general (respecto a la verdad, la unidad y el bien); el ser en

---

Francisco Suárez, Granada 1988; Víctor SANZ, *Teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*, EUNSA, Pamplona 1989; Santiago FERNÁNDEZ BURILLO, *Las "Disputaciones Metafísicas" de Francisco Suárez,* cit. en nota 6; y Jean-François COURTINE, *Il sistema della metafisica. Traduzione aristotelica e svolta di Suárez,* trad. ital., Vita e Pensiero, Milano 1999.

8 Otras síntesis anteriores o estrictamente contemporáneas: *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* (Roma 1562), de Benedictus Peretius (Benito Pereira); *Metaphysica disputatio de ente et ejus proprietatibus* (Valencia 1587), de Didacus Masius (Diego Mas); *Philosophiae prima pars, quae perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rhetorica et Physica declarantur* (Toledo 1579) de Diego de Zúñiga; *Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam* (Francfort 1598), de Rodolphus Goclenius; y, ligeramente posterior: *Metaphysica commentatio* (Estrasburgo 1605), de Cornelius Martini.

9 "La ontología de Suárez ejerció una cierta influencia sobre el pensamiento moderno, en particular sobre Wolff" (Giovanni REALE y Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico,* trad. cast., Herder, Barcelona 1988, II. *Del Humanismo a Kant*, p. 118. Cfr. Sofia VANNI ROVIGHI, *L'ontologismo critico di Wolff*, Vita e Pensiero, Milano 1941; Francis RUELLO, *Christian Wolff et la scolastique*, en "Traditio", 19 (1963) 411-425; Étienne GILSON y Thomas LANGAN, *Christian Wolff en la Filosofía moderna*, Emecé, Buenos Aires-Barcelona 1967, pp. 192-202 y 542-550.

10 Por otra parte, es también incuestionable la contribución de Suárez al Derecho internacional, que aquí no vamos a desarrollar, principalmente con su *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, publicado por vez primera en 1612. Sobre las doctrinas jurídico-políticas puede cf. con provecho el buen resumen de: Carlo GIACON, *La Segunda Escolástica. Siglos XVI-XVII,* en Cornelio FABRO (dir.), *Historia de la Filosofía*, cit. en nota 4, II, pp. 582-592.

tanto que causa (las cuatro causas clásicas, pero con la aparición, en el seno de la causa eficiente, del modo necesario y del modo libre de acción); y el ser en sus divisiones más universales (infinito y finito, substancia y accidentes, etc.). Veamos, pues, sus principales tesis filosóficas.

Suárez afirma la unificación conceptual de todos los seres en la noción de ente, afirmando, desde el comienzo de las *Disputationes*, que "el ente en cuanto ente *real* es el objeto adecuado de la metafísica"[11]. Por ello, conviene demandarse, primeramente, acerca de su noción o concepto de ente.

La noción de ente. La primera e inmediata pregunta es: "¿qué es el ente en cuanto ente?" (*quid sit ens in quantum ens*)[12], es decir, ¿qué es aquello que constituye el objeto de la ciencia metafísica? En otros términos, y puesto que se ha comenzado hablando de noción de ente, preguntar qué es el ente en cuanto ente implica dirigir la atención a la esencia de ente. Suárez se interroga, pues, por la "esencia" del ser en cuanto ser: "el ser, o es lo mismo que lo existente [es decir, el ente real] o, si se toma en el sentido de la aptitud para existir, es su concepto [objetivo] y tiene la misma noción de unidad"[13].

La palabra *ente* se puede tomar en dos acepciones: como participio y como nombre. Tomada como participio (*ens participialiter*), es el ser en sí mismo, es decir, el existente, el *ente*, y significa el acto ejercido de existir; en cambio, cuando se toma la palabra *ens* como nombre (*ens nominaliter*), significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener el ser, o sea, significa el mismo ser en cuanto tiene aptitud o está en potencia para existir. Estos dos sentidos se refieren al ente real, que, como hemos visto, es uno absolutamente. Por consiguiente, la esencia, cuando existe, es un ente. Si existe, es uno. Tal es el ente tomado como participio. La esencia no-existente es potencia o aptitud para existir.

Junto a los anteriores principios, conviene considerar otro principio importantísimo de la síntesis suarista: "No puede cosa alguna intrínseca y formalmente ser constituida en razón de ente real y actual, por otra cosa distinta de ella, porque por lo mismo que se distingue uno de otro, como el ser de otro ser, por lo mismo tiene el ser su ser como distinto del otro y, por consi-

---

[11] *Disputationes Metaphysicae*, disp. I, 1, 21-23 (Disp.BHF, I, p. 230). Sobre este tema, véase: Víctor SANZ, *La reducción suareciana de los trascendentales*, en "Anuario Filosófico", 25 (1992) 403-420.

[12] *Disputationes Metaphysicae*, disp. II, proemium (Disp.BHF, I, p. 360).

[13] "Nam ens vel est idem quod existens, vel si sumatur ut aptitudine existens, conceptus eius habet eamdem rationem unitatem" (*ibidem*, disp. II, 1, 9 [Disp.BHF, I, p. 369]). Cfr. Jesús GARCÍA LÓPEZ, *La concepción suarista del ente y sus implicaciones metafísicas*, en "Anuario Filosófico", 2 (1969) 137-167.

guiente, formal e intrínsecamente no es ser por otro"[14]. En otros términos: si el ente es un ente real, es *eo ipso* existente. En el ente no cabe distinguir, pues, dos coprincipios realmente distintos, de modo que por uno sea tal cosa, y por el otro sea existente.

El *unum*. El ser es una unidad ontológica indivisa en sí, como veremos a continuación. Cabe distinguir, dice, entre concepto formal y concepto objetivo. Concepto formal es el acto del entendimiento en el cual (*in quo*) aquél concibe una cosa. Concepto objetivo es la cosa o razón (*quod*), que de inmediato se conoce. Entre los dos conceptos hay, evidentemente, un nexo intencional: en el concepto formal se ve el objeto que se conoce o concepto objetivo. Puesto que el concepto formal es uno (por cada cosa o razón), es necesario que el concepto objetivo también sea uno (por cada cosa o razón). En consecuencia, en la noción o concepto de ente prima el trascendental *unum*: "pero de estos tres [uno, verdadero y bueno] la unidad es lo primero, porque es absoluta"[15]. La unidad constituye la estructura absoluta y fundamental del ente. Es muy importante destacarlo, porque esta premisa se halla en el origen de la convicción suarista de que el ente es autónomo y autosuficiente, muy especialmente el ente libre[16].

A la vista de las afirmaciones anteriores, se entiende que Suárez no tuviera ningún aprecio por dos temas básicos de la síntesis tomasiana: la composición trascendental del ente (esencia y acto de ser) y el principio de individuación (la materia signada por la cantidad). El *Doctor Eximius* consideró banales las dos cuestiones, y esto quizá por cuatro razones: a) por el ambiente ecléctico que se respiraba en los centros de formación de la Compañía, pues en esos años en que se discutía sobre la oportunidad de seguir un tomismo estricto y se preparaba lentamente la nueva *ratio studiorum*; b) por el espíritu nominalista de la nueva ciencia, que se abría paso en la Europa renacentista; c) por las facilidades que ofrecía la unidad elevada a principio metafísico absoluto; y, finalmente, d) porque la composición de esencia y *esse*, afirmada por Aquino, era interpretada, por la segunda escolástica, como

---

[14] "Non potest res aliqua intrinsece ac formaliter constitui in ratione entis realis et actualis per aliud distinctum ab ipsa, quia, hoc ipso quod distinguitur unum ab alio tamquam ens ab ente, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsice" (*Disputationes Metaphysicae*, disp. XXXI, 1, 13 [Disp.BHF, V, p. 21]).

[15] *Ibidem*, disp. III, 2, 8 (Disp.BHF, I, p. 469).

[16] La libertad fue la gran cuestión antropológica del siglo XVI, desde la estudiada disputa entre Erasmo de Rotterdam y Lutero, en 1524/25, hasta la controversia *de auxiliis*, que ya había alcanzado su punto álgido, cuando Suárez escribía las *Disputaciones metafísicas*.

una delimitación o concreción de la esencia causada por algo distinto distinto a ella, aunque intrínseco al ente, lo cual les parecía contradictorio[17].

La analogía. En cambio, Suárez fue más fiel al pensamiento genuinamente tomasiano que Cayetano, en lo tocante a la analogía del ser. Suárez admitió, en efecto, que el ente se predica con analogía de *atribución intrínseca* y que, por ello, todo ente creado o finito es ente por participación. Dios, por el contrario, es el ente *per essentiam*[18]. Cayetano (§ 101b), en cambio, se había inclinado por la analogía de *proporcionalidad propia*. La crítica de Suárez a Cayetano se podría resumir en los siguientes términos: no puede el ente predicarse con analogía de proporcionalidad, por la sencilla razón de que, a su juicio, no es una analogía verdadera y propia, en cuanto que ésta, en vez de un concepto análogo, implica uno equívoco, que se predica propiamente del primer analogado y metafóricamente de los analogados secundarios. Para Suárez, por consiguiente no cabría una analogía de proporcionalidad propia, sino sólo analogía de proporcionalidad impropia. "Para esta analogía, pues, es preciso que uno de los miembros sea absolutamente tal mediante su propia forma, mientras que el otro no es absolutamente, sino en cuanto le es aplicable tal proporción o comparación con otro. Mas en el caso presente [de Dios y de las criaturas] no sucede esto, ya sea la realidad misma la que consideremos, ya la imposición del nombre"[19].

De los dos tipos de analogía de atribución (extrínseca e intrínseca), Suárez consideró que la única analogía que podía ofrecer una interpretación satis-

---

17 Suárez consideraba que sólo es real la distinción entre cosa y cosa. Si esencia y *esse* se distinguieran realmente, entonces el *esse* no sería recibido en la esencia, y por consiguiente, sería acto perfectísimo o perfección sin límite. De algún modo sería infinito. Y, para Suárez, sólo Dios es estrictamente infinito. Todo el problema arrancaba de la "distinción", entendida por Suárez, y por muchos de los tomistas de la segunda escolástica, al modo moderno, o sea, según las categorías de la nueva mentalidad, influida por las ciencias físicas, que primaban la extensión, como expresión de la cantidad, sobre los otros accidentes predicamentales e, incluso, sobre la misma noción de substancia. Por consiguiente, esencia y *esse* sólo podían distinguirse según una distinción modal o "ex natura rei", es decir, según una distinción intermedia entre la real, reservada a la que se da entre una cosa y otra cosa, y la meramente lógica o formal.

18 Cfr. José HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Editora Nacional, Madrid 1947; y el documentado análisis de Ildefonso MURILLO, *Hablar y callar sobre Dios en Báñez, Suárez y san Juan de la Cruz*, en *Actas del Primer Simposio Internacional sobre Pensamiento Iberoamericano (16-19.09.02)*, Universidad Pontificia de Salamanca - Instituto de Pensamiento Iberoamericano, edición en CD ROM, núcleo temático "Dios y el hombre", pp. 11-19.

19 *Disputationes Metaphysicae*, disp. XXVIII, 3, 11 (Disp.BHF, IV, p. 228). Cfr. Ildefonso MURILLO, *Hablar y callar sobre Dios en Báñez, Suárez y san Juan de la Cruz*, cit. en nota 18.

factoria de los nombres que se dicen propiamente de Dios y de las criaturas es la atribución intrínseca, es decir, aquella en que la forma denominante es intrínseca a todos los miembros de la atribución, aunque a uno de ellos pertenece absolutamente y a los otros a causa de una relación que tienen con él. La relación de los entes finitos al ente infinito se inscribe, como es obvio, en el orden creatural. La participación trascendental se enmarca en el ámbito de la creación, que es el acto más propio de la causa trascendental, infinita, que es Dios. Por la causa trascendental, la criatura existe, es ente objetivo, y tiene una *relación trascendental* con respecto a su causa. Es, en definitiva, una esencia finita puesta en la existencia, que existe en la medida en que dice relación (dependencia) al ser infinito. (No se confunda la relación predicamental, que es un accidente, con la relación trascendental, ni se tome tampoco en sentido kantiano).

Las causas segundas. La esencia existente depende de la causa suprema eficiente en el existir; pero, como causa eficiente segunda o subordinada, y en cuanto tal, tiene el dominio de su propio acto, al menos de los actos inmanentes. Esto sólo quiere subrayar que, puestos en la existencia, los entes son conservados en la existencia, pero se comportan autónomamente con respecto a la causa trascendental. Actúan espontáneamente y con su propia energía, conforme a su naturaleza.

La puesta a punto de estas nociones tuvo una influencia decisiva en la gratología suarista, como veremos a continuación. Algunos estudiosos[20] han considerado, en efecto, que la síntesis suarista, que tiene una motivación teológica, como el mismo Eximio destacó al comienzo de sus *Disputaciones*, surgió para defender, de forma más rigurosa, la posiciones sostenidas por Luis de Molina en su *Concordia*. Suárez sería, por tanto, un teólogo de la gracia, obligado a una profunda y original reflexión sobre una serie de nociones metafísicas básicas, para poner en pie su “congruismo”. ¿Cómo compaginar libertad y gracia en ese concurso simultáneo que se da en el orden sobrenatural?

Para Suárez, la causa eficiente subordinada no necesita nunca de un acto que la ponga en acto; es activa por sí misma. Como tal, la criatura es causa segunda, instrumental y subordinada; pero, como causa, es primera y principal en su orden. Entre todas las causas hay una causa excelente, que es la voluntad libre, que posee dominio sobre su propio acto. Creada por Dios, como criatura es dependiente del creador, es el resultado de una relación trascendental de la criatura al creador. Depende del creador en cuanto a su existencia. Pero, en cuanto causa, es causa a todos sus efectos, y tiene el do-

---

20 Cfr., por ejemplo, el excelente estudio de Santiago FERNÁNDEZ BURILLO, *Las “Disputaciones Metafísicas” de Francisco Suárez,* cit. en nota 6.

minio sobre su acto inmanente, que es el acto volitivo. Se muestra falso, por consiguiente, que todo lo que es movido es movido por otro, según reza el aforismo clásico. Hay moventes que se mueven a sí mismos y hay otros que necesitan ser movidos para mover. En el plano físico el aforismo sería verdadero. Vale para las acciones transitivas. No vale, en cambio, para las acciones inmanentes, tales como el entender y el querer.

Supuestos los anteriores puntos de partida, el congruismo suareciano estaba servido. Dios es inmanente a la voluntad en cuanto creador de la criatura; es trascendente a la voluntad en cuanto causa eficiente suprema de la salvación. Hay, por tanto, concurso simultáneo. La libertad depende de Dios como criatura, pero no en su ejercicio, pues, en caso contrario, no sería propiamente libre.

Relectura de los binarios metafísicos. Desechada la composición trascendental esencia y *esse*, Suárez interpretará también de una forma peculiar los demás *binaria famosissima*: potencia-acto y substancia-accidente[21]. Quizá influido por la nueva física, el Doctor Eximio identificó (cfr. nota 17) las nociones de “distinción real” y “separación”. En esto no andaba sólo, pues los filósofos escotistas se le habían adelantado y habían apuntado la misma equivalencia, al señalar que dos cosas se distinguen realmente sólo cuando son dos cosas distintas. En los demás casos, es decir, si no son dos cosas distintas, entonces no se distinguen realmente, sino sólo de razón o, a lo más, de una forma intermedia, que Escoto había denominado distinción formal (*a parte rei*), y, la segunda escolástica, distinción “ex natura rei”. Para Suárez, las cosas que no se distinguen realmente ni de razón, se distinguirán modalmente, serán “modalidades”. Habrá, por tanto, modalidades substanciales, si expresan las formas distintas de presentarse una misma substancia; y modalidades accidentales, cuando expresen formas accidentales de la misma substancia. En tal contexto, la “personalización”, es decir, aquello por lo cual una substancia o esencia se constituye en persona, será una modalidad substancial, o sea, una determinación en la línea de la substancia. Será como el punto que termina o perfecciona la línea, lo que acaba o perfecciona la substancia intelectual en cuanto substancia intelectual; en definitiva, su perfección última substancial. La distinción entre substancia y persona será una distinción modal. (*A fortiori* también serán modales la distinción entre materia y forma, y la distinción entre substancia y cualquier accidente).

La gnoseología suarista se benefició también de las innovaciones introducidas por Juan Duns Escoto y, sobre todo, por Guillermo de Ockham, que

---

[21] Cfr. especialmente la síntesis ofrecida por Ismael QUILES, *Francisco Suárez*, cit. en nota 7, pp. 1-55.

postularon la posibilidad del conocimiento inmediato del individuo existente, en cuanto existente, por la vía de la intuición intelectual. Hay, pues, un conocimiento intelectual directo e inmediato del singular sensible, en cuanto existente. El intelecto, por medio de la intuición intelectual, es capaz de emitir un juicio inmediato de existencia.

Existencia de Dios e inefabilidad. Suárez ha demostrado impecablemente que el ente se predica de Dios y de las criaturas según analogía de atribución intrínseca, pero nos sorprende al afirmar que Dios es inefable[22]. Entiende que las realidades significadas por los términos significan principalmente esas mismas perfecciones (puras) existentes en Dios, aunque, según la imposición de los que usan tales términos, significan primariamente el ser y las perfecciones de las criaturas. Así, pues, es conveniente distinguir entre el significado y los modos de significar de los nombres atribuidos propiamente a Dios y a las criaturas. No podemos hablar de Dios tal cual es en sí, porque sólo podemos conocerle a través de imágenes y conceptos sacados de las criaturas. Para Suárez, en efecto, aun cuando los nombres sean arbitrarios ("voces significativae ad placitum", decían los medievales), no por ello se puede separar absolutamente la atribución del nombre y la cosa significada por él. Rechaza, por consiguiente, la opinión de los terministas y de los nominalistas, para quienes se podría, al menos teóricamente, dar un nombre a Dios que le significase tal cual es, aunque no se conociera como es en sí. "Concebimos a Dios igual que lo nombramos y lo nombramos igual que lo concebimos. […] al igual que Dios es incomprensible e invisible, así también es inefable; y en cuanto de algún modo se le conoce, de la misma manera puede ser nombrado"[23].

Suárez distingue tres tipos de atributos divinos: los constituyentes de la esencia divina (necesidad, aseidad, infinitud, simplicidad, etc.); los atributos percibidos a través de las criaturas, es decir, negativos *quoad nos* (in-menso, in-mutable, in-visible, in-comprehensible, etc.); los atributos tomados análogamente de las criaturas (vida, ciencia, voluntad, omnipotencia, etc.). Junto a estas tres clases de atributos Suárez considera otro atributo particular: el atri-

---

[22] "El sentido de este atributo [inefabilidad] no es que Dios sea un ente de tal clase que no pueda ser nombrado de modo alguno o expresado por palabras, pues la práctica demuestra que nosotros decimos de Dios muchas cosas y que éstas le son propias, e igualmente nos consta que Dios tiene muchos nombres, incluso en la Sagrada Escritura. Por consiguiente, el sentido es que Dios, según toda su perfección, no puede ser explicado por nosotros con palabras ni designado por criatura alguna con un nombre tal que exprese la naturaleza de Él según lo que es en sí" (Cfr. *Disputationes Metaphysicae*, disp. XXX, 13, 1 [Disp.BHF, IV, pp. 589-590]). Cfr. Ildefonso MURILLO, *Hablar y callar sobre Dios en Báñez, Suárez y san Juan de la Cruz*, cit. en nota 18.

[23] *Disputationes Metaphysicae*, disp. XXX, 13, 10 (Disp.BHF, IV, pp. 506-597).

buto de "concurso", que se inscribe en el contexto de la simultaneidad (no tanto, pues, de la moción). Este atributo se halla en la base de su doctrina sobre el "congruismo", que fue su solución a la polémica "de auxiliis".

Supuestas las anteriores tesis filosóficas, la existencia de Dios sólo se puede demostrar propiamente por vías metafísicas *a posteriori* (recuérdese aquí una vez más, la posiciones de Duns Escoto); las vías cosmológicas, o sea, las cinco vías tomistas, son insuficientes. Percibida experimentalmente la existencia de algunos seres en el universo, el criterio principal de la prueba es el siguiente principio metafísico: "omne quod fit ab alio fit" (no el principio: "omne quod movetur ab alio movetur", porque este principio pertenece al orden físico). En tal contexto, la argumentación para demostrar con evidencia la existencia de Dios *a posteriori* debe seguir los siguientes pasos: existe un ser increado que es ser necesario, puesto que percibo la existencia de seres no necesarios, o sea, contingentes, que pueden ser y no ser; el ser necesario o increado es simplicísimo y uno; el ser increado necesario es sumamente perfecto. En definitiva: siendo Dios absolutamente inmaterial, es inalcanzable desde la experiencia del movimiento. Dios, pues, no entra en la experiencia mía cotidiana a partir de la intuición sensible. Por otra parte, se presupone evidente el principio neoplatónico de que "lo más y lo menos en un género presuponen la plenitud del género". Aplicado a nuestro caso: la contingencia presupone la necesidad. El necesario, si es sumamente perfecto, debe forzosamente ser único.

§ 108. Filósofos dominicos

a) Domingo Báñez (1528-1604)

Nació en Medina del Campo o en Valladolid, en 1528, de una familia procedente de Mondragón (Guipúzcoa). En 1542 comenzó a estudiar Artes y Filosofía en la Universidad de Salamanca. En 1546 ingresó en el convento dominicano de San Esteban y profesó al año siguiente. De 1548 a 1552 estudió Teología, coincidiendo con Domingo de Soto. En 1552 fue nombrado profesor de Artes en San Esteban. En 1555, siendo ya lector o licenciado de Teología, impartió sus primeras clases, también en San Esteban. Pasó entonces a la pequeña Universidad de Ávila, donde coincidió, y apoyó, a Santa Teresa en su reforma del Carmelo. Se graduó de maestro en la Universidad de Sigüenza en 1565. En 1567 pasó al convento de Alcalá, donde impartió clases durante dos años, hasta 1569. En esos años, la Universidad de Alcalá estaba implicada muy seriamente en la discusión del bayanismo. En

1577 ganó la cátedra de Durando de Salamanca, donde explicó su curso *de iure et iustitia*, comentando la segunda parte de la *Summa theologiae* de Santo Tomás. En 1581 ganó la cátedra de prima de Salamanca, que ocupó hasta 1599, en que se jubiló. Murió en Medina del Campo, en 1604[24].

Desde el punto de vista histórico, la obra de Domingo Báñez se encuadra en la segunda generación salmantina. Esta generación discurre desde Bartolomé de Medina (o jubilación de Mancio de Corpus Christi) hasta la jubilación del propio Domingo de Báñez, es decir, entre 1576-1599. Este período, como ha señalado García Cuadrado, se caracteriza por una mayor atención a los problemas metafísicos adoptando de modo programático un tomismo aristotélico (lo que Álvaro Huerga ha denominado la "junior schola" tomista). Báñez, pretendiendo ser fiel a Aquino en todo, se mostró especialmente sensible a la enseñanza de los autores tomistas que le habían precedido, como Juan Capreolo († 1444), Tomás de Vío Cayetano († 1534), Silvestre de Ferrara († 1526) y, de modo particular, a sus maestros salmantinos

[24] Sobre Báñez es imprescindible la consulta de los estudios de Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *El maestro Domingo Báñez*; *Báñez y la Inquisición española*; *Báñez y Felipe II*; y *Valor doctrinal de las lecturas de Báñez*, recogidos en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, San Esteban, Salamanca 1972, III, pp. 7-40; 41-110; 111-140; y 141-166. Las lecciones de Báñez sobre la *Summa theologiae* (I, I-II, II-II y III) han sido recogidas en gruesos infolios. Sus lecturas a la primera parte estaban previstas, en la moderna edición, en cuatro volúmenes, de los cuales solamente ha salido uno (a cargo de Luis Urbano); debe, pues completarse con ediciones del XVI y principios del XVII. La edición del comentario a la primera parte de la segunda parte y del comentario a la tercera parte es obra reciente de Vicente Beltrán Heredia, en cinco volúmenes. Los comentarios a la segunda parte de la segunda parte (unos, dedicados a las virtudes teologales, y otros, sobre el tratado de la justicia) deben consultarse en ediciones de finales del XVI y principios del XVII. Amplia información sobre estas ediciones, en José Ángel GARCÍA CUADRADO, *La obra filosófica y teológica de Domingo Báñez (1528-1604),* en AHIg 7 (1998) 209-227; e ID, *Domingo Báñez (1528-1604). Introducción a su obra filosófica y teológica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra (Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Pensamiento español, 13), Pamplona 1999. Báñez editó también un comentario al *De generatione et corruptione* de Aristóteles, opúsculos varios sobre la controversia *de auxiliis*, alguna relección académica, etc. Sobre la postura de Báñez en la controversia sobre el bayanismo, que tanto influyó en su solución al tema *de auxiliis*, cfr. Teresa PÉREZ-RASILLA, *Repercusión de las polémicas doctrinales acerca de la gracia en el "Guzmán de Alfarache" de Mateo Alemán*, en "Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia", 16 (Pamplona 1989) 295-394, con abundante bibliografía; y Eudaldo FORMENT, *La filosofía tomista de la libertad de Domingo Báñez,* en VV.AA., *Filosofía medieval cristiana en España,* Fundación Fernando Rielo, Madrid 1999, pp. 7-49. Presentaciones de carácter general: Marcial SOLANA, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento, siglo XVI*, cit. en nota 3, III, pp. 173-202; José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, cit. en nota 5, II, pp. 591-605.

Francisco de Vitoria († 1546), Domingo de Soto († 1560) y Bartolomé de Medina († 1580), aunque apartándose de ellos algunas veces.

Digna de ser notada es su discrepancia respecto a Cayetano en la discusión sobre la trascendentalidad del *esse*, de la que ya hemos hablado (cfr. § 101b). Precisamente es aquí donde se manifiesta de modo más claro su deseo de fidelidad al pensamiento tomasiano[25], una fidelidad que, no obstante, se mantiene en equilibrio inestable… Veámoslo.

El acto de ser no sería la última perfección que le adviene a la esencia (como, por ejemplo, en el caso de la *haecceitas* escotista), sino la actualidad de toda forma o naturaleza. Es más, Báñez se sorprendía de que los tomistas de su tiempo hubiesen olvidado una tesis aquiniana tan fundamental. Al concebir Báñez el *esse* como lo recibido en la esencia, educido a partir de los principios esenciales, pero no accidente, simo acto de todos los actos, se atuvo a la posición tomasiana más auténtica, que había sido abandonada por la "junior schola" tomista.

De todas maneras, Báñez vaciló al presentar la distinción real. Estuvo evidentemente inmerso en el clima, ya inaugurado por Duns Escoto, y del cual ya hemos visto participar también a Francisco Suárez, para quienes no cabe distinción real entre dos coprincipios entitativos (esencia y *esse*, substancia y accidente, materia y forma, en definitiva, entre potencia y acto). Se aprecian las dudas de Báñez en este tema, a lo largo de un magisterio tan dilatado de más de veinte años, en el que forzosamente hubo de sentir el peso de su soledad intelectual (al sostener la trascendentalidad del *esse*). Pero no temió corregir a la "junior schola" tomista. Una distinción real entendida exclusivamente como distinción entre cosa y cosa, llevaría a concluir que la esencia es eterna en algún sentido, y que está recluida en el mundo eidético o ideal. La existencia en el mundo sublunar sería sólo una modalidad, el *esse essentiae*. Para Báñez, por el contrario, la esencia sólo es eterna en el orden intelectual o mental, no en sentido absoluto; fuera de ese orden, la esencia nada es en sí misma.

Estos planteamientos tienen una aplicación inmediata al tema del concurso de la gracia de Dios con la libertad humana en la producción del acto meritorio[26]. Si Dios no sostuviera en el ser a la criatura, en ese mismo ins-

---

[25] Hemos tomado este tema de José Ángel GARCÍA CUADRADO, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez*, EUNSA ("Colección de pensamiento medieval y renacentista", 2), Pamplona 1998, cap. I, passim.

[26] A esta temática dedicó Báñez cinco opúsculos, publicados entre 1595 y 1600. Cuatro de ellos se pueden consultar en Vicente BELTRÁN DE HEREDIA (ed.), *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia. Textos y Documentos*, CSIC, Madrid 1968. El quinto opúsculo fue

tante decaería en su existir. Pero no porque la criatura no tenga en sí misma la razón de existir; sino porque sólo Dios es la causa eficiente del *esse* de la criatura[27]. Puesto que el actuar sigue al ser, y el modo de actuar al modo de ser, si Dios es la causa eficiente del *esse*, también lo es del actuar del *esse*. Aunque las criaturas sean propiamente causas, la causalidad divina y la causalidad segunda no están en el mismo plano. Dios produce inmediata y actualmente la acción misma de las causas segundas. Tal causalidad es denominada "concurso previo". Ninguna causa segunda puede obrar sin ser eficazmente determinada por la causa primera. Con todo, la causa primera se acomoda a la naturaleza de la causa segunda: si ésta es libre, es acomodada para que actúe libremente. "Ab aeterno" conoce Dios, con ciencia de visión, todos los posibles o futuros contingentes que dependen de la voluntad libre del hombre. Viéndolos, decreta que la naturaleza racional ejecute tal acto, y le da la premoción física para que realice el acto con-sabido. La premoción física predetermina a la voluntad, de suyo indiferente, porque la voluntad no puede determinarse a sí misma, pues en tal caso sería ella su primer motor, lo cual no es posible. (La gracia suficiente da a la voluntad la capacidad de obrar sobrenaturalmente; la gracia suficiente se denomina eficaz, cuando de hecho da a la voluntad la capacidad real de obrar. Sin la gracia suficiente nadie puede salvarse; pero, para que un hombre se salve, se necesita de un último impulso, además de la gracia suficiente: la predeterminación física de la voluntad al acto deliberado. La gracia suficiente da el simple "posse agere"; la gracia eficaz da el "ipsum agere" y es "ab intrinseco")[28].

---

editado por Theodorus Eleutherius (Livin de Meyer), en su *Historia controversarium de divinae gratiae auxiliis*, aparecida en 1715, en el segundo tomo, capítulo XXV.

[27] Como recuerda acertadamente Guiu, por su consideración del *esse* como acto perfectísimo, puede demostrar la inmortalidad del alma, contra el segundo Cayetano: si el alma es forma substancial del compuesto humano, a través de ella se comunica el acto de ser al compuesto; pero el alma puede existir sin el cuerpo, porque no depende intrínsecamente de él, como se prueba por las operaciones intelectuales del alma; luego puede existir por separado, por el *esse* que le es propio y que, estando separada, no comunica, pero no pierde. Cfr. Ignacio GUIU, *¿Puede la razón demostrar la inmortalidad del alma? (Santo Tomás y Cayetano)*, en Jorge M. AYALA (ed.), *Actas del I Congreso de Filosofía Medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval-Ibercaja, Zaragoza 1992, pp. 357-371. Véase también Eudaldo FORMENT, *El ser en Domingo Báñez*, en "Espíritu", 34 (1985) 25-48; y Josep Ignasi SARANYANA, *Grandes maestros de la teología*, Atenas, Madrid 1994, pp. 179-182.

[28] Cfr. Teresa PÉREZ-RASILLA, *Repercusión de las polémicas doctrinales acerca de la gracia en el "Guzmán de Alfarache" de Mateo Alemán*, tesis doctoral, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, pp. 166-179 (*pro manuscripto*).

Báñez fue, a nuestro entender, el más auténtico intérprete de Aquino, a lo largo de la segunda mitad el siglo XVI, aunque con las lógicas vacilaciones, provocadas, en gran medida, por la presión de ese ambiente un tanto ecléctico en el que se hallaba inmerso.

b) Juan de Santo Tomás (1589-1644)

Después del fallecimiento de Báñez en 1604, la restauración del tomismo inaugurada por él con su magisterio salmanticense fue seguida, en buena parte, por el portugués Juan de Santo Tomás (1589-1644), aunque no en Salamanca sino en la Universidad de Alcalá. También dominico, estudió en Coimbra, Lovaina y Alcalá, y enseñó en la Universidad Complutense durante treinta años, dejando dos macizos cursos: el *Cursus theologicus* (1637), en ocho volúmenes, y el *Cursus philosophicus thomisticus* (1637-1638), en tres volúmenes, ambos reeditados (respectivamente en París [1883-1886] y Turín [1930-1937])[29]. Le falta el estudio de la metafísica como ciencia independiente. La influencia de tales cursos, sobre todo sus tratados lógicos, ha sido notable. Comenzó ya en el propio siglo XVII, donde hallamos importantes trazas de su pensamiento en las obras de los influyentes dominicos Antoine Goudin (1640-1695) y Jean Baptiste Gonet (1616-1681). Su influjo ha llegado al siglo XX a través de Jacques Maritain (1882-1973), que los siguió muy de cerca al preparar su conocido texto *Los grados del saber* (1932).

Jacques Maritain, su gran divulgador entre 1918 y 1939, recapitulaba certeramente la significación de Juan de Santo Tomás. Consideraba que fue privilegio suyo y su gran mérito habernos mostrado que las doctrinas más

---

[29] Jean Poinsot profesó como dominico en Madrid, en 1609. Desde 1625 hasta su muerte estuvo ligado a la Universidad de Alcalá. Es posible que de joven haya asistido, en Coimbra, a las lecciones de Francisco Suárez, pero su gran esfuerzo fue comprender a Santo Tomás y buscar nuevas proyecciones y ampliaciones del tomismo. Publicó un curso de lógica en Alcalá, en dos volúmenes (1631-1632) y otro de filosofía natural en cuatro partes (Alcalá 1634-35). Poco después reunió todos los libros en una obra única, su *Cursus philosophicus thomisticus*. Cfr. Santiago M. RAMÍREZ, *Jean de Saint Thomas*, DThC 8/1 (1924) 803-808; Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Breve reseña de las obras de Juan de Santo Tomás y sus ediciones*, en "Ciencia Tomista", 59 (1945) 236-240; Bartolomé PARERA, *La Escuela tomista española en el siglo XVII*, en Melquiades ANDRÉS MARTÍN, *Historia de la teología española*, FUE, Madrid 1987, II, pp. 21-32; y Abelardo LOBATO (dir.), *Giovanni di San Tommaso nel IV centenario della sua nascita. Il suo pensiero filosofico, teologico e mistico*, Pontificia Università de S. Tommaso d'Aquino, Roma 1989 (número monográfico de la revista "Angelicum", 66 [1989/1], publicado como tirada aparte).

específicas y complejas de la metafísica peripatética, puestas en contacto con la Revelación por medio de la Teología, elevan el espíritu hasta unas alturas que Aristóteles no había sospechado. Y vivió a rajatabla la ley de la "separación". En efecto, al revés de Descartes, contemporáneo suyo, que separó la filosofía de la teología, metiéndola en el siglo, Juan de Santo Tomás separó del siglo la metafísica y la incrustó en el cielo de la teología. Él mismo se confinó en la Escuela y se ensarzó en una interminable polémica con autores secundarios, quedando como un extranjero en un universo que se renovaba a pasos agigantados. En todo caso, su obsesión fue defender el tomismo, del que ha sido, sin duda ninguna, uno de sus mejores expositores.

Al morir Juan de Santo Tomás, en 1644, la filosofía europea había ya entrado por otros derroteros, con el *Discurso del método* (1637) de René Descartes (1596-1650). La segunda escolástica habría agotado quizás su brillante ciclo.

En este cambio filosófico, sobrevenido a mediados del XVI, la metafísica tradicional pasó a ser una *ontología*, entendida no el sentido greco-clásico (como ciencia del ente en cuanto ente); ni en el sentido escotista; sino en un sentido nuevo (como ciencia dedicada prioritariamente a la objetividad o, mejor, al objeto sin objeto). Este giro copernicano fue provocado por la esencialización del ser. El proceso había comenzado con Duns Escoto, y fue potenciado por Suárez. El concepto abstracto y unívoco del ser desembocaría, al fin, en una connotación vacía de contenido concreto, algo así como una objetividad sin objeto, es decir, sin un aparecer determinado.

§ 109. La enseñanza universitaria de la metafísica y los "cursos" colegiales en España y Portugal[30]

Durante el siglo XVI se produjo una importante renovación de la enseñanza de la filosofía, en los planes de estudio de Artes de las Universidades hispanas: en primer lugar, se realizó una reforma de la lógica (frente al predominio nominalista de años anteriores); en segundo lugar, se intensificó el estudio de la filosofía natural; en tercer lugar, y tras la estructuración racio-

---

[30] Cfr. Marcial SOLANA, *Historia de la Filosofía española, Época del Renacimiento. Siglo XVI*, *Historia de la Filosofía Española*, cit. en nota 3, III, pp. 339-371; José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, cit. en nota 5, II, pp. 587-589; y Guillermo FRAILE, *Historia de la filosofía*, BAC, Madrid 1978, III; e ID., *Historia de la filosofía española*, BAC, Madrid 1971, I. (Agradezco la colaboración que me han prestado el Dr. Juan Cruz Cruz y la Dra. Idoya Zorroza en la redacción de este epígrafe).

nal de la lógica y la física, aparecerá (a finales del XVI y durante el siglo XVII) la enseñanza de la metafísica como asignatura autónoma[31]. Hasta el siglo XVI, desde la dialéctica se planteaban tesis filosóficas, pues en esa disciplina se compendiaba casi toda la filosofía. Ahora bien, los autores españoles del siglo XVI desbordaron aquellos cauces: rompieron los limitados horizontes de la dialéctica para adentrarse, primero, en la filosofía natural, y después, en la misma metafísica y las ciencias morales.

Aunque hasta finales del siglo XVI o incluso el siglo XVII la metafísica no tuviera cátedra propia en muchas Universidades (y paradójicamente, cuando la obtuvo comenzó su declive), forma parte muy importante del pensamiento filosófico español de los siglos XVI y XVII, al ser considerada, como lo era también para Aristóteles, la *Filosofía primera*. Su enseñanza se hacía a través de los tratados de lógica y de filosofía natural, y se completaba en la teología (en torno al problema metafísico de la creación y de la antropología de los actos humanos)[32].

En cuanto a la docencia de la metafísica en cátedra autónoma, si bien aparece reflejado en los estatutos de casi todas las Universidades españolas, la realidad es bien diversa: en Salamanca no existe cátedra hasta 1789, mas por dos veces es reclamada (especialmente por Francisco Zumel); en Alcalá de Henares, donde había dos cátedras para la metafísica, sin embargo durante todo el siglo XVI y la mayor parte del XVII no se la enseñó; en Barcelona, sin estar obligada ni prohibida, su enseñanza fue habitual durante el siglo XVI; en Valencia, se creó oficialmente la cátedra de metafísica en 1587 (aunque desde mediados del XVI, se enseñaba habitualmente) hecho en que influyó el que en esta ciudad se publicara la primera *metafísica sistemática* de Europa hecha por Diego Mas[33].

Por otro lado, y para dar una visión completa de la enseñanza de la filosofía en España en estos siglos, debe recordarse que su docencia era obligada en los estudios generales de las distintas Órdenes religiosas.

---

31 Para la enseñanza de la Metafísica en España durante el siglo XVI, ver Jordán GALLEGO SALVADORES, *El maestro Diego Mas y su tratado de Metafísica. Introducción,* en Diego MAS, *Disputación Metafísica sobre el ente y sus propiedades transcendentales* (1587), edición de Juan Cruz Cruz y Santiago Orrego, EUNSA (“Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista”, 47), Pamplona 2003, pp. 17-88.

32 Véase por ejemplo el testimonio del maestro Arroyo en (*Libro de Claustros* 1600, Ms. 68, Archivo de la Universidad de Salamanca, fol. 88). En igual tenor Domingo Báñez, en Archivo de la Universidad de Salamanca, Ms. 68, *Libro de Claustros* 1600, fol. 138-140.

33 En 1587, y diez años anterior a la de Francisco Suárez, es publicada en Valencia la *Metaphysica Disputatio* de Diego Mas; cfr. su reciente edición citada en la nota 31, *supra*.

Los *dominicos*, en sus estudios generales, y especialmente tras el capítulo general de Roma de 1571, dedicarán un trienio a la enseñanza de la filosofía en el que se enseñará la dialéctica, la filosofía natural y la metafísica[34]; su enseñanza sigue los *Comentarios* de Santo Tomás de Aquino, e incluso algún tratado de este autor (como el *De ente et essentia*). Destaca la importancia de los conventos de San Esteban de Salamanca y San Gregorio de Valladolid, centros privilegiados de docencia en la orden dominica durante los siglos XVI y XVII (el primero fue centro renovador e impulsor de la Universidad de Salamanca, y a él pertenecieron la mayor parte de sus profesores: Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Pedro de Sotomayor, Mancio de Corpore Christi, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez y Juan de la Peña). De autores dominicos fueron las importantes obras metafísicas: la ya citada *Metaphysica Disputatio de ente et eius proprietatibus transcendentibus* (1587) de Diego Mas; la *Metaphysica* (1617) de Francisco de Araújo; los *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris S. Thomae* (1585-86) de Domingo de Soto; el *Tractatus de divina perfectione, infinitate et magnitudine* (1596) de Pedro de Ledesma, entre otros.

Los franciscanos intensificaron el estudio de Escoto, si bien el tratamiento metafísico de los temas no se encontraba deslindado. Entre los mercedarios, destacó la labor de Francisco Zumel en Salamanca, donde publicó sus *Commentaria in primam D. Thomae partem* (1587). Entre los agustinos, debe citarse a Diego de Zúñiga, autor de un importante tratado de Metafísica titulado *Prima pars philosophiae, qua perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rhetorica et Physica declarantur* (Toledo 1597).

Los *jesuitas*, desde los inicios de la Compañía, establecieron en sus líneas docentes que se enseñase la filosofía y metafísica sobre la base de los comentarios a Aristóteles. Esta orientación sería matizada posteriormente por la *Ratio studiorum* de 1598. Es de destacar, entre todas, la obra de Francisco Suárez, quien explicando teología, escribió las *Disputationes Metaphysicae*, como enseñanza preparatoria para los alumnos de teología y estudiantes de Artes.

Conviene ahora, después de presentar los primeros tratados de Metafísica, considerar los cursos generales de filosofía. En general, la renovación escolástica de los siglos XVI y XVII fue asociada a una restauración del tomismo frente al nominalismo o al desprestigio de la especulación filosófico-teológica que conllevaba cierto antiintelectualismo. Esta restauración puede verse

[34] *Acta Capitalorum Generalium fratrum Praedicatorum*, Benedictus Maria Reichert (ed.) en *Monumenta Ordinis fratrum Praedicatorum historica*, Romae-Stuttgart, 1901, vols. 9 y 10. Fue ya Constitución en el Capítulo General de Roma de 1580.

en los *Cursos* preparados por las distintas Órdenes religiosas durante los siglos XVI y XVII para la formación de sus miembros, en los que ofrecían compendiado el material docente. En muchas ocasiones, la incorporación de los colegios a Universidades (como ocurrió en Alcalá, con los Complutenses) ampliaron la difusión de estos cursos. Entre ellos deben mencionarse, el *Cursus philosophicus iuxta miram doctrinam et scholam Angelici Doctoris D. Thomae*, 3 vols., 1716-1718 de los mercedarios. Los dominicos publicaron en Alcalá: *Collegii Sancti Thomae Complutensis in duos libros de generatione et corruptione Aristotelis quaestiones* (1593), *Collegii Sancti Thomae Complutensis in universam Aristotelis Logicam Quaestiones* (1677), *Collegii Sancti Thomae Complutensis Dialecticae institutiones* (2 vols., 1675), *In octo libros Physicorum Aristotelis quaestiones* (1692), *In tres Aristotelis libros De anima quaestiones* (1696).

Quizás los cursos más conocidos y de mayor difusión en su momento fueron los de los carmelitas (*Complutenses* y *Salmanticenses*) y el de los jesuitas (*Conimbricenses*). Los primeros se caracterizan por una estricta adhesión al tomismo; los segundos asumían, además, diversos elementos propios del Humanismo.

El de los *Complutenses* carmelitas, elaborado en el Colegio San Cirilo de Alcalá, es un curso de Filosofía (Artes) que consta de cuatro volúmenes dedicados, el primero a la Lógica (redactado por Miguel de la Trinidad) y la Física (por Juan de los Santos) titulado *Artium Cursus, sive Disputationes in Aristotelis Dialecticam, et Philosophiam Naturalem* (1624); el segundo, *Disputationes in duos libros de generatione et corruptione* (1627), fue redactado, al igual que el tercero, por Antonio de la Madre de Dios; el tercero está dedicado a la psicología filosófica: *Disputationes in tres libros de Anima* (1628); y el cuarto y último, redactado por Blas de la Concepción, está dedicado a la metafísica: *Metaphysica in tres libros divisa* (1640). Posteriormente Juan de la Anunciación publicó en 1670 un resumen[35].

El curso carmelitano de los *Salmanticenses*, elaborado en el Colegio de San Elías de Salamanca, es un curso de teología: *Cursus theologicus Summam Theologicam Doctoris D. Thomae complectens*, publicado entre 1631 y 1712[36] y fue redactado por Antonio de la Madre de Dios, Domingo de Santa Teresa, Juan de la Anunciación, Antonio de San Juan Bautista e Idelfonso de los Ángeles. Dada la extensión de la obra se publicaron diversos compendios, como el de Antonio de San Juan (1779).

---

[35] *Collegii Complutensis Fr. Discalc. B. M. V. de Monte Carmeli Artium cursus ad breviorem formal collectus et novo ordine atque faciliori stylo dispositus*, Lyon 1670.

[36] En su edición de París, en 1870-73 tiene un total de veinte volúmenes.

Contemporáneamente a las enseñanzas de Francisco Suárez en Salamanca, surgió en el Colegio de Artes de la Universidad de Coimbra un grupo de profesores, todos ellos pertenecientes a la Compañía de Jesús, cuyas enseñanza, a partir de 1555, constituyó la base del *Cursus philosophicus conimbricensis*. Ejercieron una notable influencia en los medios filosóficos y teológicos portugueses, españoles y en el Centro y Centro-Oeste de Europa. Este *Cursus* era el texto que se dictaba en el Colegio de Artes. Primeramente fue designado para su redacción Pedro de Fonseca, pero al estar ocupado en la edición de su comentario a la *Metafísica*, el encargo pasó a Manuel de Goes, que llevó a término casi por completo los cuatro primeros volúmenes; aunque hizo su trabajo en colaboración con Cosme de Magallanes, Baltasar Álvarez y Sebastián de Couto, bajo la dirección de Pedro de Fonseca, que era entonces el superior de la Compañía de Jesús en Portugal. Se denomina *Conimbricenses* o *los Conimbricenses* al conjunto de las opiniones filosóficas y teológicas de este grupo.

El curso consta de ocho volúmenes en los que se comenta todas las obras de Aristóteles. Se publicaron entre 1591 y 1606 en diversos lugares: Lyon, Coimbra y Lisboa[37]. Fundamentalmente el grueso del curso se dedicaba a la exposición y comentarios de los textos físicos, psicológicos y lógicos del Estagirita. La parte moral está reducida al mínimo. La *Metafísica* no llegó a componerse y se suplía con la del Padre Fonseca, considerada, sin embargo, más adecuada para doctos y maestros que para alumnos. En muchos casos, el *Cursus* incluía los textos griegos comentados y su traducción latina[38].

---

[37] *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Typis Antonii Maria Universitatis Typographi, Conimbricae 1591, lo citaré por la edición de Conimbricae 1592, como CP; *...in libros Aristotelis qui parva Naturalia appellantur*, 1592; *...in quatuor libros de coelo Aristotelis*, 1592; *...in libros meteorum Aristotelis*, 1592; *...in libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, 1594; *...in duos libros de Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiriate*, Typis Antonii Maria Universitatis Typographi, Conimbricae 1597, lo citaré CG; *...in tres libros de Anima Aristotelis Stagiratae*, Typis Antonii Maria Universitatis Typographi, Conimbricae 1598; *...in universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae, Ex Officina Didaci Gomez Loureyro Universitatis Architypographi, Conimbricae 1606 (1604). Hay una edición Apud Bernardum Gualtherium, Coloniae Agrippinae 1607, recogida en CD.

[38] Pedro de Fonseca (Cortiçada 1528-Lisboa 1599), el pensador más destacado del grupo, desempeñó un papel importante tanto en la Compañía como en la creación del pensamiento europeo moderno. La mayor parte de su vida estuvo ligada a la Universidad de Coimbra. Se le ha llamado el “Aristóteles portugués”. Sus obras fundamentales son: *Institutionum dialecticarum libri octo* (Lisboa, 1564) y *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* (1577-1612). La primera de ellas fue muy utilizada como texto en diversas universidades europeas, alcanzando la 34 edición en 1625. Aunque su doctrina se basa en Aristóteles,

El éxito y la influencia del *Cursus Conimbricensis* fue considerable, ya desde el mismo momento de su edición. Estaba escrito para los estudios generales de la Compañía de Jesús, pero se vio favorecido por la difusión, en Europa y el Nuevo Mundo, de los colegios mayores y de los centros universitarios de la Compañía. El Colegio de Artes, agregado a la Corporación Universitaria de Coimbra desde su fundación, en 1547, se convirtió, desde 1555 en que se confió a los jesuitas, en uno de los principales centros del renacimiento escolástico ibérico en el siglo XVI, con una estructura pedagógica en la que confluían el método de París, la didáctica del Humanismo y la tradición doctrinal greco-medieval. Fue un modelo de la enseñanza filosófica en la Contrarreforma que se extendió, por la irradiación misionera portuguesa, a países como Brasil, Goa, China y Japón durante los siglos XVI y XVII.

Pero este *Curso* se impuso, sobre todo, por sus características intrínsecas. En efecto, se presentaba como una base de enseñanza que se desarrollaba directamente sobre las fuentes, con un riguroso análisis filológico y una hermenéutica del texto; el comentario marginal era objetivo y preciso y ponía de relieve, con una severa crítica de doctrina, los principales problemas y cuestiones a discutir; le seguían las *quaestiones*, articuladas según las normas formales de la disputación escolástica; y las conclusiones eran, en general, críticas y moderadas. Se aducían y se analizaban rigurosamente las distintas posiciones históricas, la evolución de la doctrina y los datos positivos. Eran citados con frecuencia los autores contemporáneos, así como los descubrimientos de los navegantes y exploradores para los conocimientos étnicos y físicos del mundo. Así pues, los *Conimbricenses* intentaban colocar la tradición escolástica dentro de los problemas de la filosofía moderna; y alentaban un espíritu de renovación del saber filosófico análogo al que se encuentra en las *Disputationes* de Suárez.

Los rasgos metodológicos propios de este grupo residen en la perspectiva dialéctica del *Curso*: la integración de la *disputatio* al texto de la *lectio* aña-

---

corrigió los textos que se usaban de éste, mejorando las versiones latinas del Renacimiento. Era tomista pero manifestó su independencia crítica en diversos puntos. Por ejemplo, en el campo de la teoría del conocimiento mantuvo (en contra del Aquinate) que las cosas singulares son directamente conocidas por el intelecto humano. Defendió la unidad del concepto formal de ser, manteniendo su univocidad y no su analogía. Introdujo la teoría modal en la metafísica moderna (influyendo en Suárez) y rechazó la materia *signata quantitate* como principio de individuación. La individuación se debe a una diferencia positiva añadida a la esencia de la cosa, con lo que se coloca muy cerca de la *haecceitas* de Duns Escoto. En Fonseca tenemos también expuesta la teoría de la “ciencia media”, con lo que se adelantó (?) a Molina en la polémica *de auxiliis*.

día a la actividad del maestro el ejercicio de los alumnos, los cuales, de esa forma, podían *hacer* filosofía y no meramente escucharla.

El *Curso*, que fue conocido por Descartes, Spinoza y Leibniz, es considerado como instrumento y expresión de una época de renovación pedagógica en el campo filosófico. La influencia de la escuela de Coimbra permaneció viva hasta el siglo XVIII.

§ 110. Las controversias ético-mercantilistas sobre la legitimidad de la esclavitud

Con el desarrollo de la vida económica y social de los virreinatos transatlánticos, y la progresiva implantación de la vida cristiana en aquellas tierras, surgieron, como consecuencia natural, las dudas éticas sobre los justos títulos de conquista, la esclavitud de los afroamericanos y su trabajo en las encomiendas y en las minas, y la polémica sobre la “evangelización pacífica” (especialmente la posición de Bartolomé de Las Casas y de los maestros salmantinos)[39].

a) Tomás de Mercado (1523/30-1575)

El dominico Tomás de Mercado[40] ejerció brillantemente su magisterio en Artes en el convento mexicano de Santo Domingo. De nuevo en España

---

39 Obras fundamentales para este tema son: Jesús María GARCÍA AÑOVEROS, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, CSIC (“Corpus Hispanorum de Pace”, segunda serie, VI), Madrid 2000; y José ANDRÉS-GALLEGO y Jesús María GARCÍA AÑOVEROS, *Iglesia y esclavitud de los negros*, EUNSA, Pamplona 2002. Una visión panorámica de carácter histórico-doctrinal sobre la esclavitud de los negros en: Eduardo CÁRDENAS, *La ética cristiana y la esclavitud de los negros. Elementos históricos para el planteamiento del problema,* en “Theologica Xaveriana”, 30 (1980) 227-257; y Francisco MORENO REJÓN, *Historia de la teología moral en América latina. Ensayos y materiales,* I.B.C.-C.E.P., Lima 1994, pp. 64-90. Sobre las doctrinas mercantilistas y la Escuela de Salamanca, véase: Marjorie GRICE-HUTCHINSON, *Ensayos sobre el pensamiento económico en España,* versión de Carlos Rodríguez Braun y María Blanco González, Alianza, Madrid 1995.

40 Tomás de Mercado nació en España, aunque se ignora el lugar (según algunos, en Sevilla). La fecha es también incierta, probablemente entre 1523 y 1530. Pasó a México siendo muy joven. Ingresó en la Orden de Predicadores, quizá en 1552. Profesó en 1553. Tuvo por maestro

publicó sus obras más importantes, probablemente ya pensadas en México, especialmente su *Suma de tratos y contratos*, que constituye un manual clásico de moral económica, nacido de su relación con los comerciantes sevillanos, mientras residía en la capital bética[41].

Como explica Mercado en la epístola nuncupatoria, la *Suma de tratos y contratos* representa un "poner en orden y estilo claro muchas decisiones de casos tocantes a mercaderes que en diversos tiempos y lugares había dado casi en todas materias de sus tratos, así viviendo en Nueva España como en esta universidad [de Sevilla]"[42]. Refleja, pues, el conocimiento de la realidad económica novohispana y de Sevilla, convertida entonces en centro del comercio europeo con América. Por consiguiente, supo plasmar en su obra la problemática moral de una economía en expansión, que desbordaba los márgenes del mundo medieval.

Sus antecedentes principales son Tomás de Aquino –la *Summa theologiae* es la obra más referida en la *Suma de tratos y contratos*– y los grandes moralistas del bajo medievo: San Antonino de Florencia (1389-1459), que supo enjuiciar el floreciente mercantilismo florentino, y Silvestre de Prieras (1456-1523), autor de la *Suma silvestrina*, ambas obras muy citadas por Mercado. Evidentemente, en las páginas de la *Suma* mercadiana se encuen-

---

a Pedro de Pravia. Se ordenó sacerdote en 1558 y enseñó en el *studium generale* de la Orden dominicana entre 1558 y 1562. En el curso 1562/63 fue destinado a España, donde completó sus estudios en la Universidad de Salamanca. Más tarde enseñó filosofía, teología moral y Derecho en Salamanca y Sevilla. En 1575, cuando regresaba a México, enfermó gravemente y murió, siendo sepultado en el mar. Cfr. Sergio Lucio TORALES, *Moral económica en "Suma de tratos y contratos" de Fray Tomás de Mercado: estado actual de la cuestión*, en "El Basilisco", 21 (1996) 14-15.

41 La primera edición de la *Suma de tratos y contratos* apareció en Salamanca en 1569. En vida de Mercado salió una segunda edición revisada y notablemente ampliada, publicada en Sevilla, en casa de Hernando Díaz, en 1571. Más tarde se editó otra vez en Sevilla (1578) y una versión italiana en Brescia (1591). Aquí seguimos la edición moderna de Nicolás Sánchez Albornoz, con estudio introductorio, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid 1977, 2 vols., aunque hemos tenido en cuenta también la de Restituto Sierra Bravo, con estudio introductorio, Editora Nacional, Madrid 1975 (incompleta). Cfr. Mauricio BEUCHOT, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, UNAM, México 1991, pp. 163-175; ID., *Tomás de Mercado y su "Suma de tratos y contratos"*, en VV.AA., *Dominicos en Mesoamérica (500 años)*, Provincia de Santiago de México/Provincia de Teutonia, [México 1992], pp. 145-161; y Josep Ignasi SARANYANA (dir.) et al., *Teología en América Latina*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid 1999, I: *Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, pp. 399-406.

42 Mercado se lamenta de que los teólogos de las Universidades no hubiesen entrado a resolver los problemas éticos (qué es lo lícito y lo ilícito) planteados por los mercaderes de las principales plazas comerciales peninsulares, como Sevilla, Burgos, Medina y Lisboa.

tran múltiples referencias a la Sagrada Escritura, con particular énfasis en el corpus paulino. No faltan citaciones de los clásicos, como Platón, Plutarco y Cicerón, aunque Aristóteles se lleva la palma, siendo el autor más traído, después de Santo Tomás. Los Padres de la Iglesia se encuentran también presentes, principalmente San Agustín. Entre los filósofos de los siglos XIV y XV utilizados cabe destacar a Juan Duns Escoto. Los pensadores contemporáneos más consultados son John Mair, Martín de Azpilcueta y, de forma predominante, el Cardenal Cayetano. La escuela de Salamanca está cumplidamente representada por Domingo de Soto y su *De iustitia et iure*. Como era de esperar, son así mismo muy abundantes las citaciones del *Corpus iuris canonici*, del *Corpus iuris civilis* y de las leyes del reino de Castilla.

Su obra, pues, tenía dos destinatarios: los pastores y los mercaderes. Por consiguiente, y aunque sus fuentes sean escolásticas, dada la condición de los destinatarios de la *Suma*, renuncia expresamente al método escolástico y procura ser muy sobrio en la exposición: "Mi cuidado principal fue tener siempre ante los ojos el talento, y condición de la gente, a quien se mostraba, diciendo en cada punto y contrato solamente lo que bastase, no todo lo que para ornato y hermosura de la obra se pudiera decir" (Prólogo de la primera edición).

En la *Suma* pueden distinguirse como tres grandes secciones. En primer lugar, los temas dedicados a la virtud de la justicia, tanto distributiva como conmutativa, a la naturaleza del Derecho, a la importante cuestión del bien común y a la naturaleza del mercado económico. Junto a ello, en la *Suma* aparece una detallada descripción del mundo mercantil de la segunda mitad del siglo XVI, de enorme interés para los historiadores: por las páginas de la *Suma* desfilan todos los usos comerciales y financieros de la época –monipodio, vender al fiado, mercar por adelantado, mercar la plata, las baratas, etc.– enjuiciados a la luz de la moral evangélica. Finalmente, deben destacarse sus consideraciones de teoría económica, que han merecido la justa alabanza de los especialistas.

La *Suma de tratos* implica, en efecto, un notable esfuerzo por pensar la realidad económica a la luz de la razón filosófica, constituyendo así una ética económica de indudable trascendencia histórica. No estudia, por tanto, una razón que busque meros intereses particulares, sino la recta razón, que no tiene un carácter puramente estratégico, sino que está dirigida al bien común y tiende a cumplir toda justicia.

Pero más allá de la fundamentación especulativa y de la erudición, la *Suma de tratos y contratos* es un trabajo de gran originalidad. Mercado estructura su obra en seis libros, en los que trata de la ley natural (I), los mercaderes (II), la pragmática del trigo de Felipe II (III), los cambios (IV), las usuras (V) y la restitución (VI). Como ya se ha dicho, su gran mérito es la aplica-

ción de la ética aristotélico-tomista –basada en la ley natural– a la realidad económica de la época, bien conocida del autor. Su fundamentación económica gira, por tanto, sobre tres pivotes: la ley natural, la recta razón (no la razón pragmática) y la justicia social, como declara en este pasaje del primer libro: "El tratar con justicia es hacer igualdad y equidad en los contratos, a lo cual nos obliga la ley natural, salida de nuestra razón, que dicta que a nadie agraviemos, cuya observancia obliga a todos los mortales, sin exceptuar ninguno" (lib. I, cap. 2).

Conforme a la finalidad social de la riqueza, al dirigirse a los mercaderes, principales destinatarios de la *Suma*, les señala tres fines para trabajar con recta intención. En primer lugar, procurar proveer a la república con los bastimentos, ropa o mercaderías que hacen falta. En segundo lugar, remediar las necesidades de los pobres[43]. Y en tercer lugar, ganar para sostener a la propia familia. Lo que no es lícito es el desordenado afán de lucro, que lleva a engolfarse en un laberinto sin fin de cambios, usuras, censos (préstamos), y tributos, "donde viven más desasosegados que cuando pobres" (lib. II, cap. 3).

Sobre la concepción mercadiana del precio y el valor vale la pena decir todavía una palabras. En primer lugar, fray Tomás no se manifiesta partidario de que el precio sea fijado sin más por las leyes de la oferta y la demanda. Sus críticas a los aumentos del precio por la escasez de la mercancía son inequívocas (cfr. libro II, cap. 7). Como también lo es su definición del precio justo: "Débese considerar lo que a ellos [los mercaderes] les cuesta [la mercancía], las costas que hacen en traerlo, el riesgo a que lo exponen, por mar o por tierra, el tiempo que tienen ocupado en ello su dinero, hasta que se saca, ya junto esto, añadiendo un moderado interés, se hallará, y pondrá el precio justo" (II, cap. 7).

Le preocupaba mucho que los precios en Castilla subían constantemente. Hubo quinquenios en que, según algunos cálculos, se incrementaron un quince por ciento. Para fray Tomás, la causa era el alto precio que los sevillanos pagaban en Cabo Verde por los esclavos negros que eran llevados a América para laborar en las minas, donde eran absolutamente necesarios. Si los sevillanos hubiesen presionado a los mercaderes portugueses de esclavos –dice fray Tomás–, ofreciendo menos dinero, el precio de los esclavos habría bajado. En cambio, al ofrecer más dinero, en La Española, y después en Nueva España y Perú, se superaban las tasas fijadas por Felipe II en 1560

---

[43] El "pobre" sería el que está fuera del ciclo económico. Su asistencia vendría a ser como un impuesto para mantener cierto "estado de bienestar", expresándolo en términos anacrónicos. Conviene, pues, que los negocios sean prósperos, porque así se contribuirá al bien de los demás y también se podrá asistir con tales ganancias a los pobres. Cfr. *Suma,* libro II, cap. 4.

por cada esclavo. Lo cual provocaba que los mineros comprasen menos de ellos, la plata fuese escasa y a alto precio, los quintos del rey fuesen menores, etc. En todo este razonamiento no hay ni una sola condena de la esclavitud de los negros, lo cual muestra hasta qué punto estaba introducida la mentalidad esclavista en el mundo comercial de la época y por dónde andaba la sensibilidad de los pensadores del momento[44].

b) Bartolomé de Albornoz

Publicó Albornoz una obra importante sobre el *Arte de los contractos*, que es casi contemporánea de la *Suma* de Mercado, aunque polemiza con ésta[45]. El *Arte* está escrito, como también la *Suma* mercadiana, con una bue-

---

44 Sobre el tráfico de los africanos según Mercado, cfr. Lázaro SASTRE VARAS, *Teoría esclavista de Tomás de Mercado*, en José BARRADO (ed.), *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional*, San Esteban, Salamanca 1990, pp. 287-300; Francisco MORENO REJÓN, *Historia de la Teología moral en América Latina*, cit. en nota 39, pp. 62-63.

45 Poco sabemos de este jurista. Silvio Zavala lo identificó con el primer catedrático de Derecho Civil de la Pontificia y Real Universidad de México (1553). Habría estado casado con la hija de un conquistador, según se desprende de un informe que el visitador Valderrama envió al rey en 1565 (cfr. *La encomienda indiana*, Porrúa, México 1973, p. 259). Este Frías de Albornoz andaba por México ya en 1531 y tuvo un pleito de 1543 a 1566. Sin embargo, tal información no se compagina con los datos que se deducen de la portada, dedicatorias y licencias del libro *Arte de los contractos*, publicado en la Casa de Pedro Huete, en Valencia 1573. Por el libro se sabe que el autor era vecino de Talavera de la Reina (en la provincia de Toledo, España). Se desconocen las fechas de su nacimiento y muerte. Se sabe que coincidió en Salamanca con Diego de Covarrubias (1512-1577), que estuvo allí entre 1538 y 1548, de quien fue discípulo y a quien dedicó el *Arte de los contractos*. Parece difícil, pues, que fuera catedrático en México en 1553. Él mismo se autopresenta siempre como “estudiante de Talavera”. Conviene señalar, por último, que en la obra impresa nunca se le denomina Frías de Albornoz, sino sólo Albornoz. Este libro llamó la atención desde muy pronto. Adolfo Castro, por ejemplo, recoge largos pasajes del *Arte de los contractos*, concretamente los epígrafes que condenan la esclavitud de los negros: cfr. Adolfo de CASTRO, *Obras escogidas*, BAE 65, p. 232b. Hemos consultado el ejemplar el ejemplar del Arte que se conserva en la Biblioteca Nacional de España (R/4320). Buena parte de la bibliografía ha identificado sin más a los personajes: Bartolomé Frías de Albornoz con Bartolomé de Albornoz, pero la cosa es bastante dudosa, a nuestro entender, aunque haya constancia de dos Frías de Albornoz, naturales de Talavera, domiciliados en México, que regresaron a Nueva España en 1557 y 1563, respectivamente (cfr. Cristóbal BERMÚDEZ PLATA [dir.], *Archivo General de Indias. Catálogo de pasajeros de Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII*, De la Gavidia, Sevilla 1940 ss.). Haya sido clérigo o no, casado o soltero, el autor del *Arte de los contractos* no fue fraile dominico. A pesar de probables imprecisiones sobre su biografía, pueden consultarse con provecho: Alfonso ESPONERA CERDÁN,

na información sobre la vida americana: "porque la tierra es caliente [dice, hablando de las actitudes de los mercaderes que trabajan en América], y no tan apacible como Talavera [su tierra natal] o Madrid" (fol. 131ra). Sin embargo, la perspectiva de Albornoz es un tanto diferente a la de Mercado, puesto que Albornoz era fundamentalmente un jurista, no un moralista. Con todo, no queda excluida la finalidad catequética y pastoral de su tratado, pues el *Arte* está escrito, como nos dice en la portada, para juristas, teólogos, escribanos y mercaderes, "que desean la salvación de sus ánimas"[46]. Piensa también en los confesores, que en ocasiones se encuentran en un compromiso, por la dificultad de los casos de conciencia que se les consultan.

En la "Conclusión del libro" (fols. 174v-176r) se hacen algunas precisiones a esta finalidad catequética. Después de hablar de los escribanos, procuradores, secretarios, relatores, etc., metidos en negocios, afirma: "Es necesario a todos los mercaderes, así los que tratan en menudo, como los que negocian en grueso, y generalmente a todo género de tratantes, que desean la salvación de sus ánimas, por que sepan lo que les conviene hacer, para no perder la gloria eterna por la ganancia temporal, y en lo que está claro y ellos alcanzaren por su lectura, se abstengan de ofender a Dios, y en lo que no alcanzaren, sepan dudar, y consulten a quien más supiere, en lo primero les sirva de libro maestro, y en lo segundo de despertador, y no pretenda nadie excusa ante Dios por ignorar lo que está obligado a saber, diciendo que no fue avisado" (fol. 176ra). El objetivo de Albornoz se dirige, pues, a facilitar la vida moral de los mercaderes y tratantes, y a ayudar a los ministros de la confesión. Esta obra se inscribe, por consiguiente, en la corriente moralizante que nació en el ámbito hispano con los primeros brotes de mercantilismo, como también la anterior *Suma* de Tomás de Mercado, y se incluye, de algún modo, en el género de los confesionarios. Nos relata, además, noticias muy valiosas sobre la vida cotidiana de los negocios de la metrópoli y de ultramar.

El *Arte* de Albornoz es, también, un excelente testimonio de la legislación española sobre la vida comercial y financiera. Tiene, por ello, un interés notable como testimonio de ese ordenamiento jurídico, de suyo bastante complejo, entonces vigente en la primera potencia comercial y económica del

---

Teoría antiesclavista de Bartolomé Frías de Albornoz (1573), en VV.AA., *Ética y teología ante el Nuevo Mundo. Valencia y América. Actas del VII Simposio de Teología Histórica*, Facultad de Teología de San Vicente Ferrer, Valencia 1993, pp. 93-114; y José Carlos MARTÍN DE LA HOZ, *Bartolomé de Albornoz y la esclavitud*, en "Archivo Dominicano", 17 (1996) 85-111, especialmente las pp. 99-108.

46 Más amplia información sobre Albornoz en: Josep Ignasi SARANYANA (dir.) et al., *Teología en América Latina*, cit. en nota en nota 41, I, pp. 406-412.

momento. Era una legislación, por otra parte, que procuraba inspirarse en los principios cristianos. Él mismo se vanagloria de presentar el compendio más completo de la legislación española sobre los contratos[47]. Alardea también de su buen conocimiento de las costumbres de los indígenas americanos[48].

Condena la usura, es decir, el interés del dinero, porque el dinero no tiene precio y, por consiguiente, no puede generar intereses. La usura sólo estaría permitida si cupiese el "precio del precio", es decir, si la estima del dinero difiriese de su ley. Por ello es "un error [...] que la moneda valga más en Indias que en Castilla, siendo todo un cuño, porque no tiene sino un mismo valor. La razón es, porque no vale por la liga, sino por el cuño, que en Castilla no sube el valor de cada moneda por sí, sino generalmente hace que toda ella en junto sea menos estimada por respecto de la frecuencia". He aquí el nudo gordiano de la cuestión: la divergencia entre la estima y el valor de las cosas, cambia el precio de las cosas; en cambio, la diferencia entre la estima y el valor general (o ley) del dinero, no cambia el "precio" del dinero[49].

---

47 El libro primero de su *Arte* se dedica a los contratos personales; el libro segundo, a los contratos reales; el libro tercero, a los contratos irregulares (censos, juros perpetuos, cambios y retractos); y el libro cuarto "trata el sacramento del matrimonio conforme al Concilio Tridentino y al Derecho común, y la materia de los grados de consanguinidad, y afinidad y legitimidad de los hijos, como cosas dependientes del matrimonio, y los dotes y arras y bienes gananciales" (fol. 175rb). Desarrolla todos los temas, tanto desde su vertiente teórica como práctica.

48 "Nuestros castellanos, cuando descubrieron las Indias Occidentales, con trueco (que llaman rescate) hicieron sus contrataciones, y tuvieron entrada dando peines, cascabeles y espejos, por el bastimento que habían menester, y otras cosas que los indios no conocían. Esta misma orden se tuvo con los de la Florida, y se tiene hoy día con los de las islas de los bacallaos [probablemente se refiere a Terranova, en el Canadá], donde se rescata pescado, de lo cual ellos son muy abundantes, y les dan otras cosas de rescate que de acá se llevan, hasta henchir sus navíos de aquel pescado que les dan por ellas. Lo mismo hacen los portugueses con los negros de Etiopía, y por esta orden entraron en la India oriental, donde corre moneda y los metales valen su precio. Y esto mismo han hecho en la China. Y en la tierra de la Nueva España hasta Guatemala, había cacao en lugar de moneda, que son unas almendras pequeñas que ellos comen y de que hacen cierto brebaje, éstas eran trueco general de todas las cosas, que casi correspondía a moneda, como en el contrato de la venta declarare" (fol. 1vb).

49 Veamos un caso concreto. Un caballo en Jerez vale, dice, cien ducados y puede realizar un determinado trabajo, y no vale más, aunque sea muy bueno, porque hay muchos y muy buenos caballos en Jerez, es decir, porque abundan. En cambio, en otro sitio, por ejemplo, en el Perú, por la escasez de caballos puede valer veinte veces más y no por ello podrá realizar veinte veces más trabajo. Lo mismo en cuanto a la moneda: por haber en Sevilla más moneda que en Galicia, los salarios y los precios pagados en Sevilla son más altos que en Galicia. Luego la estima del dinero cambia, aunque no cambie el valor del dinero, y esto depende de su abundan-

Fue más consecuente Albornoz que Mercado en el tema de la condena de la esclavitud y trata de los africanos. Mucho después de que comenzase, hacia 1457, la protesta de Las Casas contra la trata de negros, todavía Mercado consideraba la trata con un simple negocio mercantil, que debía sujetarse a determinadas leyes de la oferta y la demanda. Es más, responsabilizaba a los tratantes de esclavos africanos de las perturbaciones monetarias de la época. De esta indiferencia, justamente, se sorprende Albornoz, cuando dice: "que [la trata de negros, desarrollada por portugueses y con autorización real] se hace públicamente y no hay quien diga mal dello, ni religioso que la contradiga (como había para cada indio cuatrocientos defensores, que no se hiciesen dellos esclavos) antes veo que se sirven dellos, y los compran y venden y contratan, como todas las demás gentes [...]" (fol. 130[va]). Es evidente que pensaba en algunos dominicos, puesto que inmediatamente después cita al propio Tomás de Mercado: "Quien quisiere ver algunas causa que hay para la justificación de la servidumbre destos [de los negros], vea la que pone el Maestro Mercado en su tratado (puesto que no muestra mucha satisfacción dellas) y yo me satisfago mucho menos de las que a él le parecen justas […]".

Su condena de la esclavitud de los afroamericanos es total, y su perplejidad por que ésta era aceptada por otros, también completa. En este sentido, Albornoz es un revolucionario para su época, en línea con el nuevo frente que Las Casas había abierto ya muy al final de su vida, probablemente después de 1547. Su recto enjuiciamiento de este tema, en época tan temprana, confiere a Albornoz un lugar destacado en la historia ética mercantilista. Si a esto añadimos que su doctrina económica constituye un claro precedente de la teoría clásica de la "ecuación cuantitiativa del dinero"; y que su *Arte de los contractos* no sólo es técnicamente muy perfecto, sino con una finalidad pastoral indiscutible (es decir, con ánimo de enseñar a vivir cristianamente a los profesionales ocupados en la vida secular), Albornoz se nos muestra como un pensador de talla excepcional, al que se ha prestado, hasta ahora, una atención insuficiente por parte de la manualística.

c) Francisco García (1525-1585)

Hace más de cuatrocientos años veía la luz una obra en castellano bajo el título *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos, cuantos en los*

---

cia o escasez. En definitiva: "el valor del dinero siempre es uno mismo en todo el reino, haya poco o haya mucho".

negocios y comercios humanos se suelen ofrecer, editado en Valencia por Ioan Navarro en 1583, cuyo autor es Fr. Francisco García O.P. La obra fue escrita en Valencia, dato que confirman las propias palabras del autor: "pongamos caso que al presente hay en esta ciudad de Valencia gran penuria de trigo".

A la compra y venta de hombres, Francisco García le dedicó, en su *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos* (I, cap. 17)[50], un pequeño epígrafe debido a la dificultad que el tema conlleva. En primer lugar diferencia dos ámbitos: los hombres libres o los esclavos por derecho.

Los hombres libres, en modo alguno se pueden comprar y vender como esclavos, pues así lo manda el Derecho civil. Los cristianos no pueden ser hechos esclavos ni en guerra justa ni, mucho menos, en guerra injusta. Se plantea el problema de si sería lícito un trueque de la libertad a cambio de que se respetase la vida por parte de otros (enemigos o infieles). En otros términos: si se puede conmutar la pena de muerte a cambio de la esclavización, a lo cual responde que es totalmente injusto. Y si alguien pagara el importe de la venta a cambio de una vida, en realidad no estaría comprando un esclavo, sino sólo sus servicios (como los de un criado o jornalero), y una vez devuelto el importe pagado (en moneda o con trabajo) quedarían nuevamente en libertad.

En cuanto a aquellos que entonces eran considerados *esclavos por derecho* –García habla de los negros de Guinea y de los amerindios– dice que sería lícito considerarlos como esclavos si fuesen hechos cautivos en una guerra justa, o por pena de algún delito (según las leyes que ellos tienen), o por haberlos vendido sus padres o ellos mismos, por causa de alguna necesidad o penuria extrema (según las *leyes civiles* de algunos pueblos sería lícita esta práctica). Si bien admite tal práctica, hacía dos observaciones: la primera es la objeción de Francisco de Vitoria (§ 104), de que los Indios no son esclavos sino libres; y la segunda, que muchos de los vendidos como esclavos,

---

50 Edición moderna: Francisco GARCÍA, *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos* (1583), edición y presentación de Idoya Zorroza e introducción al texto de Horacio Rodríguez-Penelas, EUNSA ("Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista", 46), Pamplona, 2003, pp. 229-233. Francisco García (Pastrana, 1525-Valencia, 1585) fue maestro de Teología especialmente en el convento de Predicadores de Valencia, y profesor de Teología en la Universidad de Tarragona. Muy citado por autores coetáneos, especialmente como filósofo de la moral económica, se inspira especialmente en Tomás de Aquino, así como en San Antonino de Florencia, "el Ferrariense", Cayetano, Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta, Tomás de Mercado, Francisco de Vitoria, entre otros. Pero el propio enfoque de Francisco García resalta, sobre todos ellos, por su originalidad y competencia. (Comunicación de la Dra. Dª Mª Amparo Cueves Granero).

no eran en realidad cautivos, sino hombres libres, apresados con violencia y engaño para su venta (y no por guerra justa).

d) Diego de Avendaño (1594-1688)

El jesuita Diego de Avendaño[51] es harto conocido por sus tesis hierocráticas en la polémica sobre la primacía de la potestades, y por su defensa de los indios y de los negros americanos. Sus puntos de vista pueden rastrearse en la monumental obra *Thesaurus indicus,* dividido en seis gruesos tomos, que publicó entre 1668 y 1686, en Amberes. Conviene recordar, para evitar confusiones, que sólo los dos primeros tomos del *Thesaurus* se editaron con el título de *Thesaurus indicus.* Los cuatro restantes llevan el título genérico de *Auctarium indicum*[52].

En líneas generales puede afirmarse que el *Thesaurus* es una obra acarreo o de aluvión, escrita con una sistemática quizá preconcebida, pero después no siempre observada. Una obra llevada a cabo durante un período de tiempo tan dilatado –casi medio siglo–, siendo además la vida de su autor tan rica en acontecimientos (traslados, cargos de gobierno, docencia de distintas disciplinas, diferentes tareas pastorales, etc.), forzosamente debía resentirse de un cierto desorden. Pero, por su espontaneidad y el hecho de ser testigo de mil problemas pastorales y sociales ocurridos en Perú del siglo XVII, la ha-

---

[51] Nació en Segovia en 1594. A los quince o dieciséis años marchó a estudiar a Sevilla con el jurisconsulto Juan Solórzano Pereira, con quien embarcó hacia América en 1610. En 1612, en Lima, ingresó en la Compañía de Jesús. Comenzó en Cuzco su carrera de gobierno y de docencia: rector de las Universidades menores de Chuquisaca y de Charcas, alcanzó finalmente la cátedra de prima de Teología en el Colegio Máximo de San Pablo, del que también fue rector. Logró la paz con los dominicos en la polémica concepcionista. Falleció en Lima, a los noventa y cuatro años de edad, en 1688. Para la vida y la obra de Avendaño, cfr. Ángel LOSADA, *El jesuita segoviano Diego de Avendaño, defensor de los negros de América,* en Mariano CUESTA DOMINGO (ed.), *Proyección y presencia de Segovia en América. Actas del Congreso Internacional (23-28 de abril de 1991),* Editorial Deimos, Segovia-Madrid 1992, pp. 423-444.

[52] Cfr. Dionisio YUBERO GALINDO, *El "Thesaurus Indicus" de Diego de Avendaño,* en Mariano CUESTA DOMINGO (ed.), *Proyección y presencia de Segovia en América,* cit. en nota 51, pp. 399-408. Cfr. también Armando NIETO VÉLEZ, *El índice del "Thesaurus Indicus" de Diego de Avendaño,* en "Revista Histórica", 36 (1987-1989), Lima. Nieto ofrece una completa bibliografía de Avendaño y presenta la traducción castellana de los títulos de todos los capítulos, secciones y aserciones de los seis tomos del *Thesaurus*.

cen un verdadero “tesoro” de información para conocer la vida cotidiana de aquel virreinato.

La influencia de Juan Solórzano Pereira[53] es patente en las doctrina hierocráticas de Avendaño. Para el jesuita segoviano, el papa tiene un dominio absoluto y perfecto en lo temporal universal[54]. Acerca de la potestad del papa sobre los infieles, y contradiciendo las tesis de Bartolomé de Las Casas y, en general, de los dominicos, Avendaño consideró que los infieles no tienen dominio sobre sus cosas, y que sus príncipes carecen de verdadera jurisdicción. En consecuencia, sus tierras pueden ser ocupadas por los cristianos y, si se resisten, pueden ser ocupadas por las armas.

Hasta aquí la doctrina de Avendaño expresada en el tomo primero del *Thesaurus*, publicado en Amberes en 1668, aunque acabado en 1662, y en el tomo cuarto, terminado en 1670. Sin embargo, en el tomo sexto, concluido en 1678 y publicado en 1686, el jesuita parece retractarse de sus tesis hierocráticas extremas y sostener la tesis del dominio indirecto del papa en cuestiones temporales. Paulino Castañeda, siguiendo en esto a Antonio de Egaña[55], ha interpretado los pasajes del tomo sexto de la siguiente manera: según Avendaño, el papa tendría *in potentia* poder temporal directo sobre todas las cosas y personas; pero, para ejercerlo se precisaría que su uso estuviese respaldado por su conformidad con las funciones pastorales propias del pontífice. De ahí que Castañeda haya concluido señalando que Avendaño sería más bien un teócrata moderado que un hierócrata extremo. Todo esto se deduce especialmente, como ya hemos dicho, del tomo sexto de su *Thesaurus*, en cuyo epígrafe dedicado a la revisión del tomo primero, al preguntarse sobre “el derecho de los Reyes Católicos de España a las Indias por el título de donación papal”, concluye que el papa tiene dominio absoluto y plenamente perfecto en lo temporal universal (excepto en lo necesario para la vida); y que los infieles carecen de toda facultad jurisdiccional, salvo en lo otorgado por la Iglesia[56]. Esto, por lo que respecta a las relaciones de

---

53 Juan Solórzano Pereira (1575-1654) partió, en 1610, hacia el Perú como oidor de la Audiencia de los Reyes, con la misión de redactar una obra sobre la legislación indiana. En 1629 publicó el primer tomo de su *De Indiarum iure*. En 1636 publicó el segundo. En 1647 editó su famosa *Política indiana,* versión reducida del *De Indiarum iure,* que fue a parar al *Índice de los libros prohibidos* por su extremo regalismo.

54 Cfr. Paulino CASTAÑEDA, *El segoviano P. Diego Avendaño: un teócrata moderado ecléctico y tardío,* en Mariano CUESTA DOMINGO (ed.), *Proyección y presencia de Segovia en América,* cit. en nota 51, pp. 361-396.

55 Cfr. Antonio DE EGAÑA, *El P. Diego de Avendaño, S.1. (1594-1688) y la tesis teocrática “Papa, Dominus Orbis”*, en “Archivurn Historicum S. I.”, 18 (1949) 196-255, aquí p. 213.

56 *Ibidem*, p. 215.

los infieles con el papa. Ahora bien, si consideramos las relaciones del papa con el emperador, entonces sostiene la tesis del dominio indirecto del papa en cuestiones temporales.

Más conocida es la doctrina de Avendaño sobre los repartimientos de indios, concretamente para el trabajo en las minas, tema que desarrolló ampliamente en el tomo primero de su *Thesaurus.* Su punto de partida fue que la libertad corresponde al hombre por derecho natural. La esclavitud, por tanto, no es el estado natural de ningún hombre, ni siquiera de los que no son cristianos. Los indios no pueden ser reducidos a esclavitud, salvo en el caso de guerra justa, y siempre que la esclavitud equivalga a una conmutación de la pena de muerte[57]. No obstante, la historia humana posterior al pecado original testimonia una serie de imperfecciones serias en la organización social, entre ellas, la indiscutida admisión, durante siglos, de la esclavitud. Poco a poco, después de la Encarnación y Redención, la humanidad habría caído en la cuenta de que la esclavitud era intolerable, aun cuando ésta se siguiese justificando, en tiempos de Avendaño, con argumentos complejos y poco convincentes. En todo caso, y aquí el jesuita es tajante, todos tienen derecho a la vida y a la libertad[58].

Respecto a los repartimientos de indios, la posición de Avendaño fue un tanto contemporizadora. No los condenó por completo, pero manifestó su deseo de que desaparecieran cuanto antes, exigiendo, mientras se mantenían, un trato humano y lo menos incómodo posible, con un trabajo retribuido justamente[59]. En referencia ya a las minas, habla de las condiciones de seguridad y de salubridad en el trabajo, y manifiesta, por lo general, un conoci-

---

57 Cfr. Fernando DE ARVIZU, *El pensamiento jurídico del P. Diego de Avendaño S. I. Notas de interés para el Derecho Indiano,* en VV.AA., *IX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano. Actas y Estudios,* Editorial de la Universidad Complutense, Madrid 1991, I, pp. 137-150. Cfr. especialmente Ángel MUÑOZ GARCÍA, *Introducción,* en Diego de AVENDAÑO, *Thesaurus Indicus,* texto y traducción de Ángel Muñoz García, EUNSA ("Colección de Pensamiento Medieval y Renancentista", 16), Pamplona 2001, pp. 86-110. Muñoz García ofrece la traducción castellana de los tres primeros tratados. Su *Introducción* es una completísimo presentación de las principales líneas del pensamiento de Avendaño.

58 Barreda Laos, al tratar estas cuestiones, estima que pesaron sobre las concepciones del teólogo limeño las largas guerras de religión y la paz de Westfalia, firmada en 1648 (cfr. Felipe BARREDA LAOS, *Vida intelectual del Virreinato del Perú,* Talleres L. J. Rosso, Buenos Aires 1937, p. 160); mayor incidencia, sin embargo, debió de tener en Avendaño el ideal de libertad, predicado por Cristo y promulgado por San Pablo en sus cartas, muy especialmente en la *Carta a Filemón*.

59 *Thesaurus,* I, tract. I, cap. 12. Cfr. Pilar HERNÁNDEZ APARICIO, *La doctrina de Avendaño sobre los repartimientos de indios,* en Mariano CUESTA (ed.), *Proyección y presencia de Segovia en América,* cit. en nota 51, pp. 411-419.

miento exacto de las formas de explotación de los pozos y de los peligros más frecuentes a los que se hallaban expuestos los mineros. Se plantea también el tema de la cesión o "alquiler" de la fuerza de trabajo a otro empresario, sin consentimiento de los propios trabajadores. Considera que no pueden alquilarse por dinero a otro empresario, ni vender las minas con los trabajadores que en ellas trabajan, y que, en ningún caso, se podían traspasar las fuerzas laborales a otros empresarios, sin consentimiento de los propios interesados. De todas formas, consideró lícita la compulsión al trabajo, porque los indios eran vasallos de la corona española, y su trabajo era necesario para que subsistiera aquélla.

Con relación a los esclavos negros, llevados de Africa a América, para laborar en los trabajos más duros, Avendaño se mostró tajante: "la venta de esclavos no es título de cautividad sino violación de la justicia y del derecho". Por consiguiente, el tráfico de esclavos es absolutamente inmoral, y aconsejaba al rey que declarase la manumisión absoluta y sin condiciones de los esclavos, aunque tal esclavitud podía "equamente excusarse" en las Indias y en Europa (sic.).

BIBLIOGRAFÍA GENERAL*

1. Manuales

José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa Calpe, Madrid 1979, I: *Metodología e introducción histórica*, 444 pp.; II: *La Edad de Oro (siglo XVI)*, 696 pp.

–*Historia del pensamiento español de Séneca a nuestros días*, Espasa, Madrid 1996, 684 pp.

Carlos Javier ALONSO, *Historia básica de la ciencia*, EUNSA ("Colección Astrolabio", 288), Pamplona 2001, 516 pp. (capítulos 4, 5 y 6).

Desideré BARBEDETTE, *Historia de la Filosofía*, trad. de la 7.ª ed. franc., Editorial Tradición, México 1976, vol. I, pp. 156-435.

Juan BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca*, BAC, Madrid 2000, 998 pp.

Francisco BERTELLONI y Giannina BURLANDO (eds.), *La filosofía medieval*, Trotta-CSIC ("Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía", 24), Madrid 2002, 378 pp.

Émile BRÉHIER, *Historia de la Filosofía*, trad. cast., Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1962, vol. II, pp. 286-459.

Pedro CALAFATE (dir.), *História do pensamento filosófico portugués*, I: *Idade Média*, II: *Renascimento e Contra-reforma*, Editorial Caminho, Lisboa 1999-2001.

Francisco CANALS VIDAL, *Historia de la Filosofía Medieval*, Herder, Barcelona 1976, 338 pp.

Alberto CATURELLI, *La filosofía medieval*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba 1992, 478 pp.

---

* La presente bibliografía es una introducción a la copiosa literatura sobre los temas que este manual trata. Limitada a obras generales –sean españolas o extranjeras– que se pueden leer en castellano o portugués, constituye, por tanto, un repertorio básico inicial. Otros estudios, de carácter monográfico, están citados a pie de página, en los epígrafes correspondientes.

Frederick COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, trad. cast. de Juan Carlos García Borrón, Ediciones Ariel, Barcelona [2]1975, vols. II y III (522 + 450 pp.).

Jacques CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, trad. cast. de José Antonio Míguez, Aguilar, Madrid 1960, vol. II: *El pensamiento cristiano desde los orígenes hasta el final del siglo XVI*, 838 pp.

Philippe DELHAYE, *La filosofía cristiana medieval*, trad. cast. de Pedro Roca Garriga, Editorial Casal i Vall, Andorra 1961, 145 pp.

Johann FISCHL, *Manual de Historia de la Filosofía*, trad. cast. de Daniel Ruiz Bueno, Herder, Barcelona, 1968, pp. 122-220.

Aimé FOREST, Maurice DE GANDILLAC y Fernand VAN STEENBERGHEN, *El pensamiento medieval*, en Agustín FLICHE y Víctor MARTIN, *Historia de la Iglesia*, trad. cast. de Manuel V. Fernández, Edicep, Valencia 1974, vol. XIV, 748 pp.

Guillermo FRAILE, *Historia de la Filosofía*, actualizada por Teófilo URDÁNOZ, BAC, Madrid 1975, vols. IIa y IIb (596 + 610 pp.).

Guillermo FRAILE y Teófilo URDÁNOZ, *Historia de la Filosofía española*, I: *Desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, BAC, Madrid [2]1985, XVI + 440 pp.

Jorge L. GARCÍA VENTURINI, *Historia general de la Filosofía*, Guadalupe, Buenos Aires [2]1980, pp. 135-231.

Josué Pinharanda GOMES, *História da Filosofia Portuguesa*, II: *A patrística lusitana*, III: *A filosofia hebraico-portuguesa*, Guimarães Editores, Lisboa 1999-2000.

Ángel GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Manual de Historia de la Filosofía*, Gredos, Madrid [3]1983, pp. 127-317.

Étienne GILSON, *La Filosofía en la Edad Media*, trad. cast. de Teodoro Isarría, Ediciones Pegaso, Madrid 1946, 243 pp.

–*La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, trad. cast. de Arsenio Pacios y Salvador Caballero, Gredos, Madrid [2]1972, 730 pp.

–*El espíritu de la filosofía medieval*, trad. cast., Rialp, Madrid 1981, 442 pp.

Zeferino GONZÁLEZ, *Historia de la Filosofía*, Imprenta Araque, Madrid 1878, vol. II, 562 pp.

Martin GRABMANN, *Filosofía Medieval*, trad. cast. de Salvador Minguijón, Labor, Barcelona 1928, 159 pp.

Rafael RAMÓN GUERRERO, *Historia de la Filosofía Medieval*, Ediciones Akal, Madrid 1996, 256 pp.

Alain GUY, *Historia de la filosofía española*, trad. cast. de Ana Sánchez, Anthropos (“Autores, textos y temas de filosofía”, 3), Barcelona 1985, 584 pp.

Johannes HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, trad. cast. de Luis Martínez Gómez, Herder, Barcelona [4]1971, vol. I, pp. 269-460.

Federico KLIMKE y Eusebio COLOMER, *Historia de la Filosofía*, Labor, Barcelona [3]1961, pp. 125-360.

Armand A. MAURER, *Filosofía Medieval*, trad. cast. de Demetrio Náñez, Emecé Editores, Buenos Aires 1967, 446 pp.

Julián MARÍAS, *Historia de la Filosofía*, prólogo de Xavier Zubiri, epílogo de José Ortega y Gasset, Revista de Occidente, Madrid [33]1981, pp. 101-178.

José Antonio MERINO, *Historia de la filosofía medieval*, BAC (“Sapientia rerum”, 10), Madrid 2001, 330 pp.

Augusto MESSER, *Filosofía Antigua y Medieval*, trad. cast. de Xavier Zubiri, Revista de Occidente, Madrid 1927, 314 pp.

Jürgen MIETHKE, *Las ideas políticas de la Edad Media*, trad. cast. de Francisco Bertelloni, Editorial Biblos, Buenos Aires 1993, 218 pp.

Josef PIEPER, *Filosofía medieval y mundo moderno*, trad. cast. de Ramón Cercós, Rialp, Madrid 1973, 405 pp.

Giovanni REALE y Dario ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, trad. cast. de Juan Andrés Iglesias, Herder, Barcelona 1988, I: *Antigüedad y Edad Media*, II: *Del humanismo a Kant*.

Josep Ignasi SARANYANA, *Breve historia de la filosofía medieval*, EUNSA (“Iniciación filosófica”, 19, Pamplona 2001, 174 pp.

–*Período escolástico*, en José Luis ILLANES y Josep Ignasi SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC (“Sapientia fidei”, 9), Madrid [3]2002, pp. 3-193.

Michele Federico SCIACCA, *Historia de la Filosofía*, prólogo y trad. del ital. por Adolfo Muñoz Alonso, Ed. Luis Miracle, Barcelona [4]1962, pp. 159-258.

François Joseph THONNARD, *Compendio de Historia de la Filosofía*, trad. cast. de la 5.ª ed. franc. por R. García Blanco, DDB, Buenos Aires 1949, pp. 198-444.

Sofía VANNI ROVIGHI, *La Filosofía patrística y medieval*, en Cornelio FABRO (dir.), *Historia de la Filosofía*, trad. cast. de Guillermo Termenón, Rialp, Madrid 1965, vol. I, pp. 195-426.

Fernand VAN STEENBERGHEN, *Filosofía Medieval*, trad. cast. de M.M. Bergada, Club de Lectores, Buenos Aires 1968.

Paul VIGNAUX, *El pensamiento en la Edad Media*, trad. cast. de Tomás Segovia, FCE, México 41977, 208 pp.

Julius WEINBERG, *Breve Historia de la Filosofía medieval*, trad. cast., Cátedra (Colección Teorema), Madrid 1997, 300 pp.

Maurice de WULF, *Historia de la Filosofía Medieval*, trad. cast. de Jesús Toral Moreno, Editorial Jus, México 1945-1949, 3 vols. (172 + 347 + 278 pp.).

2. Selecciones de textos filosóficos medievales

Francisco CANALS VIDAL, *Textos de grandes filósofos. Edad Media*, Herder, Barcelona 1976, 264 pp.

Clemente FERNÁNDEZ, *Los filósofos medievales. Selección de textos*, BAC, Madrid 1979, 2 vols. (754 + 1258 pp.).

–*Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII. Selección de textos*, BAC, Madrid 1986, 1136 pp.

–*Los filósofos del Renacimiento. Selección de textos*, BAC, 1990, 630 pp.

3. Diccionarios

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS DE GALLARATE, *Diccionario de filósofos*, trad. cast. de José Luis Albizu, Manuel García Aparisi, Gonzalo Haya, Ediciones Rioduero, Madrid 1986, 1444 pp., *ad voces*.

Alvaro HUERGA, *Escolástica*, en “Diccionario de Historia Eclesiástica de España”, 2 (1972) 810-849.

José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, nueva edición actualizada por Josep-Maria Terricabras, Ariel Referencia, Barcelona 1994, 4 vols.

ÍNDICE ONOMÁSTICO*

* Se han destacado en cursiva las páginas que tratan sistemáticamente del pensamiento del autor.

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

1. JUAN CRUZ CRUZ, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (1999)
2. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez* (1999)
3. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada del alma*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez. Estudio preliminar de Juan Cruz Cruz (1999, [2]2001)
4. PALOMA PÉREZ-ILZARBE, *El significado de las proposiciones. Jerónimo Pardo (†1502) y las teorías medievales de la proposición* (1999)
5. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*. Traducción e introducción de Mirko Skarica. Estudio preliminar, revisión y notas de Juan Cruz Cruz (1999)
6. VALLE LABRADA, *Filosofía jurídica y política de Jerónimo Castillo de Bobadilla* (1999)
7. MARÍA JESÚS SOTO BRUNA Y CONCEPCIÓN ALONSO DEL REAL, *De processione mundi. Estudio y edición crítica del tratado de Domingo Gundisalvo* (1999)
8. OLGA L. LARRE, *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo* (2000)
9. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza (2000, [2]2001)
10. TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre el "Libro de las causas"*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2000)
11. JUAN DE SANTO TOMÁS, *El signo. Cuestiones I/5, XXI, XXII y XXIII del 'Ars Logica'*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2000)
12. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*. Estudio preliminar, traducción y notas de Laura Corso de Estrada (2000)
13. JUAN CARAMUEL, *Gramática audaz*. Traducción de Pedro Arias. Estudio preliminar de Lorenzo Velázquez (2001)
14. JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Metafísica tomista: Ontología, Gnoseología y Teología natural* (2001, [2]2001)
15. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y lo sensible y Sobre la memoria y la reminiscencia*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2001)
16. DIEGO DE AVENDAÑO, *Derecho, Consejo y Virreyes de Indias (Thesaurus Indicus, vol. I, tit. I-III)*. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2001)

17. Pedro de Ledesma, *Sobre la perfección del acto de ser creado (1596)*. Introducción y traducción de Santiago Orrego (2001)

18. Louis Lachance, *Humanismo político. Individuo y estado en Tomás de Aquino* (2001)

19. Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota, El possest, La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2001)

20. Francisco Ugarte, *Metafísica de la esencia. Un estudio desde Tomás de Aquino* (2001)

21. Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*. Traducción y estudio preliminar de Celina A. Lértora Mendoza (2001)

22. Tomás de Aquino y Pedro de Alvernia, *Comentario a la Política de Aristóteles*. Traducción de Ana Mallea (2001)

23. Ignacio Verdú Berganza, *Thomas Bradwardine. El problema de la libertad* (2001)

24. Juan Poinsot (Juan de Santo Tomás), *Verdad trascendental y verdad formal*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2002)

25. Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*. Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment (2002)

26. M.ª Carmen Dolby, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín* (2002)

27. San Anselmo, *Proslogion*. Introducción, traducción y notas de Miguel Pérez de Laborda (2002)

28. José Miguel Gambra, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez* (2002)

29. Guillermo de Ockham, *Pequeña suma de filosofía natural*. Introducción y traducción anotada de Olga Larre (2002)

30. Santiago Gelonch, Separatio *y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del* Super Boetium de Trinitate*, q5 a3, de Santo Tomás de Aquino* (2002)

31. Pseudo Justino, *Refutación de ciertas doctrinas aristotélicas*. Traducción, introducción y comentario de Marcelo D. Boeri (2002)

32. Jean-Pierre Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (2002)

33. Tomás de Aquino, *Comentario a los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok (2002)

34. Tomás de Aquino y Pedro de Alvernia, *Comentario al libro de Aristóteles sobre El cielo y el mundo*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2002)

35. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* I/1: *El misterio de la Trinidad* (I, d1-21). Edición de Juan Cruz Cruz (2002)

36. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* I/2: *Trinidad de Personas. Atributos divinos* (I, d22-48). (En preparación)

37. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* II/1: *La creación. Ángeles, demonios, seres corpóreos, hombre* (II, d1-20). (En preparación)

38. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* II/2: *El pecado original. La justificación. El pecado actual* (II, d21-44). (En preparación)

39. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* III/1: *La encarnación del Verbo y la Redención* (III, d1-22). (En preparación)

40. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* III/2: *Las virtudes en Cristo y en los fieles. Los mandamientos* (III, d23-40). (En preparación)

41. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* IV/1: *Los sacramentos. Bautismo, Confirmación y Eucaristía.* (IV, d1-13). (En preparación)

42. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* IV/2: *Penitencia, Extremaunción* (IV, d14-23). (En preparación)

43. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* IV/3: *Orden, Matrimonio* (IV, d24-42). (En preparación)

44. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* IV/4: *Postrimerías* (IV, d43-50). (En preparación)

45. WALTER REDMOND, *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica* (2002)

46. FRANCISCO GARCÍA, *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos (1583).* Introducción de Horacio Rodríguez-Penelas / Transcripción de Idoya Zorroza y Horacio Rodríguez-Penelas (2003)

47. DIEGO MAS, *Disputación Metafísica sobre el ente y sus propiedades transcendentales (1587).* Edición de Juan Cruz Cruz y Santiago Orrego (2003)

48. JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino* (2003)

49. BARTOLOMÉ CARRANZA, *Tratado sobre la virtud de la justicia (1540),* (Traducción castellana y texto latino). Transcripción, traducción y verificación de fuentes de Teodoro López, Ignacio Jericó Bermejo y Rodrigo Muñoz de Juana.

50. JUAN SÁNCHEZ SEDEÑO, *Las segundas intenciones y el universal (1600),* introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz.

51. JOSEP-IGNASI SARANYANA, *La Filosofía Medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*.

En preparación

Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales.*
Tomás de Aquino, *Cuestión disputada sobre las criaturas espirituales,* traducción de Ana Mallea.
Étienne Gilson, *Eloísa y Abelardo,* traducción de Serafín González.
Diego de Avendaño, *Oidores y Oficiales de Hacienda* (*Thesaurus Indicus,* 1668, vol. I, tit. IV y V), introducción y traducción de Ángel Muñoz.
Francisco Zumel, *Voluntad, gracia y libre albedrío (Variarum disputationum,* 1607), traducción de Manfred Svensson.
Paulo Sergio Faitanin, *Ontología de la individuación en Tomás de Aquino.*
Tomás de Aquino, *Comentario literal al libro de Job,* introducción y traducción de Josep-Ignasi Saranyana.
Orígenes, *Sobre los principios (c. 245),* introducción y traducción de Jesús Garitaonandía.
Ignacio Jericó Bermejo, *Bartolomé Carranza (1503-1576): vida y teología.*
Tomás de Aquino, *Cuestiones Quodlibetales,* introducción y traducción de Héctor Velázquez.
Héctor José Delbosco, *El humanismo platónico del Cardenal Bessarión (c. 1400-1472).*
Luis de Molina, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia (1588),* traducción de Ignacio Jericó Bermejo.
Tomás de Aquino, *Comentario al libro* Del alma *de Aristóteles,* introducción y traducción de María Celestina Donadío.
Alcuino de York, *Obras morales (c. 739-804),* introducción y traducción de Rubén A. Peretó.
Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles* Sobre la generación y corrupción. *Los principios de la naturaleza,* traducción de José Ignacio Aguinalde y Bienvenido Turiel.
Juan Caramuel, *Metalógica (Leptotatos, I, 1681),* traducción de Pedro Arias, estudio preliminar de Lorenzo Velázquez.
Étienne Gilson, *Dante y la filosofía,* traducción de M.ª Lilián Rivas.
Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Boecio* Sobre la trinidad, traducción de Bienvenido Turiel.
Juan Escoto Erígena, *Sobre la naturaleza (Periphyseon) (c. 860),* traducción de Pedro Arias y Lorenzo Velázquez, estudio y notas de Lorenzo Velázquez.
San Agustín de Hipona, *Escritos sobre el matrimonio,* traducción de Luis Eguiguren.
San Alberto Magno, *Sobre el alma,* traducción de Jörg Alejandro Tellkamp.
Tomás de Aquino, *Sobre el gobierno de príncipes,* edición preparada por José Luis Widow.
San Buenaventura, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* edición preparada por Juan Cruz Cruz.
Alonso de Veracruz, *Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa (1553-54),* introducción y traducción de Claudia López Lomelí.
Tomás de Aquino, *Comentario a la* Metafísica *de Aristóteles,* traducción de Bienvenido Turiel y Juan Cruz Cruz.
Miguel de Ulzurrun, *Sobre el gobierno del mundo (1525),* introducción y traducción de Ana Azanza.
Antonio Ponce de Santacruz, *Sobre la melancolía (1622),* traducción de Raúl Lavalle.